سلسلہ تالیفات افادات حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

تنقیحاتِ حکیم الاسلام

حصہ دوم

ترتیب و تصحیح

مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی

سلسلۂ تالیفات وافادات حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ

جلد دوم

*** اس مجموعہ میں شامل رسائل ***

- کلمۂ طیبہ قرآن وسنت کی روشنی میں
- نظریۂ دوقرآن پر ایک نظر
- شہید کربلا اور یزید
- عرب اسرائیل جنگ کا ثمرۂ تلخ
- اسرائیل کتاب وسنت کی روشنی میں
- حقیقتِ مذہب وسائنس
- سورۂ فیل میں پرویزی تحریف
- دارالعلوم دیوبند کا ایک فتویٰ اور اسکی حقیقت
- غلط فہمیوں کا ازالہ
- حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت

ترتیب وتصحیح: ــــ (مولانا) محمد عمران قاسمی بگیانوی
فاضل دارالعلوم دیوبند، ایم - اے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

تصریحات

نام کتاب: تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ
مؤلف: حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ
ترتیب وتصحیح: مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی
تعداد صفحات: ۵۶۸
باہتمام: الحاج محمد ناصر خاں صاحب
کتابت: عمران کمپیوٹرس مظفر نگر (PH: 0131-2442408)
سن اشاعت: جولائی 2006
قیمت:

ناشر

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمٹیڈ، دریا گنج نئی دہلی 110002

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست عنوانات تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ

تاثرات علمائے کرام

کلمہ طیبہ قرآن وسنت کی روشنی میں

عنوان	صفحہ نمبر
کلمۂ طیبہ اور حدیث نبوی	۵۴
چند احادیث بطور استدلال	۵٦
سلسلۂ احادیث پر ایک نظر	٦۰
علماء کا طریق استدلال	٦۲
مجموعۂ احادیث سے استدلال	٦۵
ایک شبہ کا ازالہ	٦۷
احادیث صحیحہ سے کلمۂ طیبہ کا استنباط	۷۳
کلمۂ طیبہ اور سلف کی تصریحات	۷٦
کلمہ طیبہ اور اجماعِ امت	۸۰
دونوں کلموں کا مواقع استعمال	۸۸
مانعین کلمہ کی وجوہ منع	۹۰
ناقدین کلمہ طیبہ کی منطق	۹۱
ایک بے دلیل دعویٰ	۹۳
کلمۂ شہادت اور کلمۂ طیبہ	۹۷
کلمۂ طیبہ اصل دین	۹۹
ایک قرآنی حقیقت	۱۰۲
ایک اور استدلال	۱۰۳
حدیث انسؓ پر ایک نظر	۱۰٦
عظیم مغالطہ اور بے ادبی	۱۰۸
کلمۂ شہادت کی تجدید	۱۱۰
چوتھی سند اور اس کا جواب	۱۱۰

صفحہ نمبر	عنوان

نظریۂ دو قرآن پر ایک نظر

صفحہ نمبر	عنوان

شہید کربلاؓ اور یزید

عنوان	صفحہ نمبر

عرب اسرائیل جنگ اور ثمرۂ تلخ

عنوان	صفحہ نمبر

اسرائیل کتاب وسنت کی روشنی میں

حقیقتِ مذہب اور سائنس

سورۂ فیل میں پرویزی تحریف

دارالعلوم دیوبند کا ایک فتویٰ اور اس کی حقیقت

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

بریلوی حضرات کی طرف سے پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ

رہبرِ منزل تصانیف

از قلم

حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم

مہتمم دارالعلوم دیوبند (وقف)، نائب صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علی عبادہ الذین اصطفٰی. امابعد.

خاکیٔ نوری نہار و نوریٔ خاکی اساس   خواجۂ بندہ نواز و بندۂ یزداں شناس

ملت اسلامیہ کے محسنِ اکبر حضرت الامام محمد قاسم النانوتوی قدس سرہٗ (بانی دارالعلوم دیوبند) کی ذاتِ گرامی، آپ کی علمی رفعت، گہرائیٔ فکر اور ندرتِ استدلال سے غیر معمولی طور پر متاثر ایک وسیع النظر عرب عالم فضیلۃ الشیخ علامہ عبد الفتاح ابو غدّہ رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند میں تشریف لانے اور حضرت الامام النانوتویؒ کے علوم کے ترجمے کے ذریعہ تھوڑے سے استفادہ کے بعد، حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ سے، کمالِ تأثر، قدردانی سے شکایتاً فرمایا کہ حضرت الامام النانوتوی کی بعض مصنفاتِ وقیعہ کے چند مختصر مفاہیم عالیہ ترجمۃً سن کر میں نے ایک پوری کتاب کا ماحصل مرتب کرلیا ہے، جسے بار بار پڑھنے کے بعد مجھے علمائے دارالعلوم دیوبند سے یہ بجا اور برمحل شکایت پیدا ہوئی کہ حضرت الامام کے یہ بیش قرار علوم نادرہ ہیں کہ ان سے مستفید کو ''رازی'' اور ''غزالی'' سے بے نیازی نصیب ہوسکتی ہے۔ لیکن اس بیش بہا ذخیرہ کو عربی زبان میں منتقل نہ کرکے آپ حضرات نے ہم غیر اردو دانوں کے ساتھ بڑی ناانصافی ہی نہیں بلکہ مجھے معاف فرمائیں اگر یہ کہوں کہ زبردست زیادتی فرمائی ہے، تو بے جا نہیں ہوگا۔

یہ ندرتِ استدلال پر مشتمل الہامی علوم چونکہ انسانیت کو رہنمائی دینے والے ابدی علومِ نبوت سے مستنبط ہیں، اس لئے یقین ہے کہ ان علومِ قاسمیہ کی روشنی سے عالم کو منور کرنے والی شخصیات بھی

ہر دور کو حق تعالیٰ اسی طرح عطا فرماتا رہے گا جیسا کہ:

حضرت شمس تبریزؒ کو ان کے علوم کا ترجمان بنا کر جلال الدین رومیؒ دیئے گئے............حافظ ابن تیمیہؒ کو ابن قیمؒ دیئے گئے............حافظِ حدیث ابن حجر عسقلانیؒ کو علامہ سخاویؒ دیئے گئے............حافظ ابن ہمامؒ کو قاسم ابن قطلو بغاؒ دیئے گئے............مسندِ ہند شاہ ولی اللہؒ کو شاہ عبدالعزیزؒ دیئے گئے............سید الطائفہ حاجی امداد اللہؒ کو امام محمد قاسم نانوتویؒ دیئے گئے............حضرت الامام محمد قاسم النانوتویؒ کو شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ دیئے گئے............شیخ الہندؒ کو شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی اور جامع المعقول والمنقول علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ دیئے گئے............اور علامہ عثمانیؒ اور علامہ بلیاویؒ کے توسط سے علومِ قاسمیہ کی عالمگیر ترجمانی کے شرف سے فضیلۃ الشیخ حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ کو منجانب اللہ مشرف فرمایا۔

حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ‘ کے اس علمی بیش بہا سرمائے کو ہندوستان، پاکستان اور انگلینڈ وغیرہ کے دینی کتب خانے اپنی حسبِ ضرورت اور حسبِ صوابدید متفرق کتابوں کی صورت میں شائع کرتے رہے، اس لئے جہاں بہت سی کتبِ طیبہ بہ تسلسل اشاعت پذیر ہوتی رہیں وہیں بہت سی کمیاب اور نایاب بھی ہوتی رہیں۔

نیز جہاں یہ حقیقت ہے کہ سائنسی ترقیات سے مغرب کے ’’بے خدا تمدن‘‘ اور ’’بے حیا تہذیب‘‘ نے اسلام کے باخدا تمدن اور باحیا تہذیب کے برخلاف زبردست محاذ قائم کر کے عقائدی الحاد اور عباداتی اشتباہات کے بے شمار دروازے کھول دیئے ہیں، وہیں یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ گذشتہ صدی میں حضرت حکیم الاسلامؒ کے ایشیاء، افریقہ، یورپ اور امریکہ کے چالیس سے زیادہ ملکوں کے دوروں میں حکیم الاسلامؒ کے پرتاثیر خطابات، فکری طور پر الحاد کی طرف مائل اور اشتباہات سے دوچار لاتعداد افراد کے لئے وسیلۂ نجات اور دین پر ذریعۂ استقامت بھی بنے ہیں۔

اس عظیم تجربے سے عالمی دینی فیض رسانی کی جانب التفات وتوجہ سے محترم گرامی مولانا محمد عمران صاحب ایم، اے (علیگ) کو مشیتِ ربانی نے، علومِ حکیم الاسلامؒ کی موجودہ ذوق کی رعایت کے ساتھ، تدوینِ جدید کی توفیق سے مشرف فرمایا۔ چنانچہ مولانا موصوف نے اپنی بالغ نظری

سے، حضرت حکیم الاسلامؒ کی زیادہ سے زیادہ تصانیف کو غیر معمولی کاوش وکوشش سے جمع فرمایا اور اس کے بعد علمی سلیقۂ خداداد سے ان تمام قیمتی کتب کو:

تحقیقاتِ حکیم الاسلام...... تنقیحاتِ حکیم الاسلام...... تشریحاتِ حکیم الاسلام...... کمالاتِ حکیم الاسلام...... ارشاداتِ حکیم الاسلام...... مشاہداتِ حکیم الاسلام...... شخصیاتِ حکیم الاسلام...... تقریظاتِ حکیم الاسلام...... منظوماتِ حکیم الاسلام...... توضیحاتِ حکیم الاسلام ...... اور افاداتِ حکیم الاسلام کے عنوانات پر منقسم فرما کر ان کی افادیت کو وسیع اور ان سے استفادے کی راہوں کو انتہائی آسان ودلکش بنادیا، اور ساتھ ہی اکابر رحمہم اللہ کے قرار واقعی قدر شناس اور خدمتِ دین کے رمز شناس جناب محترم الحاج محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) نے نہ صرف اپنے مقبول عند اللہ دینی ذوقِ سلیم سے ایک سو کے قریب ''کتبِ طیبہ'' کی اشاعت کا وعدہ ہی فرمایا بلکہ غیر معمولی خواہش واصرار کے ساتھ اشاعت کے لئے جلد از جلد فراہمیٔ کتب کے لئے تقاضا بھی فرمایا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر کے ساتھ ان کے کاروبار میں غیر معمولی برکات وترقیات عطا فرمائے۔

میں محسن ملت الحاج جناب ناصر خاں صاحب اور محسن جماعتِ اہلِ حق مولانا محمد عمران صاحب قاسمی بگیانوی (ایم-اے علیگ) کی خدمات میں اپنے والد ماجد حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہٗ کی مصنفاتِ ثمینہ کی انتہائی جذّاب ودلکش تدوین وطباعت واشاعت پر بصمیمِ قلب تشکّر کے ساتھ ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں، اور دعاء گو ہوں کہ حق تعالیٰ اس عظیم ذخیرۂ علم ودین سے علمی اور عرفانی عالمی افادیت کے ساتھ مادّی، مالی اور عزتمندی کے ساتھ مرتبِ محترم اور طابع وناشر مکرم کے لئے منفعتِ عظیمہ کا وسیلہ بنا کر موجبِ اجرِ ابدی فرمائے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

(دستخط) محمد سالم

مہتمم دار العلوم دیوبند (وقف)

۱۰؍ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ (۹؍مئی ۲۰۰۶ء)

حکیم الاسلام، خطیب، مصنف، متکلم

از: مفسر قرآن حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی دہلوی

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تمام بڑی، درمیانی اور چھوٹی تصانیف کو زندہ رکھنے کا فرض ہم متوسلین و معتقدین پر عائد ہوتا ہے، کیونکہ حضرت نے اس مقصد کے لئے کوئی کاروباری ادارہ قائم نہیں کیا تھا۔ اور فضلاءِ دیوبند کے بارے میں بعض تعلیمی ادارے یہ چرچا کرتے تھے کہ دارالعلوم کے فضلاء صرف تقریر و موعظت کے میدان کے شہسوار ہیں، تصنیفی اور تحریری میدان ہمارے ہاتھوں میں ہے اور موجودہ دور تحریر و انشاء کا ہے، زبانی تقریر و خطابت کی عمر بہت کم ہوتی ہے، سننے والے اِدھر کے کان سے سنتے ہیں اور اُدھر کے کان سے نکال دیتے ہیں۔ تحریر و تصنیف کی عمر جاوداں ہے اور اس کی افادیت ہمیشہ رواں دواں رہتی ہے۔

اس تصور کو توڑنے والی ایک بڑی شخصیت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تھی۔ حضرت مرحوم وعظ و تحریر دونوں شعبوں میں ایک کامیاب عالم، مرشد اور داعی تھے۔

حضرت حکیم الاسلامؒ اس زمرہ میں نہایت اہم شخصیت کے مالک تھے۔ بہترین عوامی اور علمی خطیب بھی تھے اور قدیم و جدید موضوعات پر مختلف کتابوں کے مصنف و مؤلف بھی تھے۔

آج کے دور میں سہل اور آسان اردو کا مسئلہ بہت اہم ہے۔ عربی اور فارسی کے بھاری الفاظ اور مشکل ترکیبوں کو سمجھنے والے نایاب ہوتے جا رہے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے سامنے بھی یہ مسئلہ تھا اور مولانا نے اس ضرورت کو محسوس کر کے آخری دور کے مضامین میں الہلال اور البلاغ کی آسمانی اردو سے کنارہ کر لیا تھا۔

حکیم الاسلامؒ کی اردو یقیناً عربی کی بلند کتابوں کی تدریس کی زبان تھی، لیکن حضرت کوشش کرتے تھے کہ عوامی وعظوں میں، اصلاحی اور دعوتی کتابوں میں زبان ہلکی پھلکی استعمال کی جائے،

اوراس کوشش میں مرحوم کو کامیابی حاصل تھی۔

اجتماعی طور پر کمزوری کے اس تصور کو توڑنے اور فضلاءِ دیوبند کے اندر تحریر و تصنیف کا ذوق پیدا کرنے کے لئے دارالعلوم کے فضلاء، مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی، مولانا حفظ الرحمٰن صاحب، مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے ایک تصنیفی ادارہ ''ندوۃ المصنفین'' کے نام سے قائم کیا، جس کی طرف سے تاریخ، مذہب اور اخلاق پر نہایت اہم کتابیں شائع ہوئیں۔

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب لدھیانوی نے ایک روز مفتی صاحب سے فرمایا:

''مفتی صاحب! مجھے افسوس ہوتا ہے کہ آپ جیسا صاحبِ علم وانشاء فاضل کتابوں کی تجارت میں گھر گیا۔''

مفتی صاحب ہنس کر خاموش ہوگئے۔ بعد میں فرمایا: مولانا موصوف صحیح فرماتے تھے لیکن میں نے اس بات کو ترجیح دی کہ اپنے قابل فضلاء کے اندر تصنیف وتالیف کا شوق پیدا ہو اور اُن کی تحریری کاوشیں اہتمام سے شائع ہوں۔ میں اگر قلم دوات لے کر کنارہ بیٹھ جاتا تو یہ فرض کون ادا کرتا۔

اور حقیقت یہ ہے کہ مولانا اکبرآبادی، مولانا محمد تقی امینی، مولانا قاضی سجاد میرٹھی، قاضی اطہر مبارک پوری وغیرہ حضرات کی نہایت بیش قیمت کتابیں مفتی صاحب کی محنت سے نہایت اعلیٰ پیمانہ پر شائع ہوئیں۔

جمعیۃ علمائے ہند کے ناظم مولانا سید محمد میاں صاحب علیہ الرحمہ کو تحریر وانشاء پر وہ قدرت حاصل تھی کہ بعض اکابر اس قدرت کو مولانا کی کرامت کہتے تھے۔ مولانا مرحوم بس کے سفر میں بلاتکلف مضامین تحریر کرتے تھے اور بس کے مسافر کی طرح ان کا سارا جسم حرکت کرتا تھا مگر ان کے قلم میں جنبش پیدا نہیں ہوتی تھی۔ مولانا نے ''علمائے ہند کا شاندار ماضی'' اور صحابہ کرام کے ''عہدِ زریں'' جیسی اہم تصنیفات امت کو عطیہ دیں۔

دلّی کی آسان اردو میں دین کی بنیادی کتابوں کی تیاری کے لئے مولانا احمد سعید صاحب دہلوی نے موتمر المصنفین کے نام سے ادارہ قائم کیا اور اردو کے آسان ترجمہ والے قرآن ''کشف الرحمٰن'' کے علاوہ چھوٹی چھوٹی دینی کتابیں نہایت آسان اور دلچسپ ناموں کے ساتھ شائع کیں۔

اساتذۂ دارالعلوم میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کو تعلیم وتدریس کے دور ہی سے تصنیف وتالیف کا شوق تھا، چنانچہ مفتی صاحب کے قلم سے حدیث، تفسیر اور فقہ کے موضوعات پر نہایت قیمتی ذخیرہ امت کے سامنے آیا۔

حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی حدیث وتفسیر اور فقہ کے بلند پایہ مدرس تھے، مرحوم کے قلم سے سیرتِ پاک پر ''سیرت المصطفیٰ'' کے نام سے مکمل سیرت وجود میں آئی۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، جہاں حدیث شریف کے بلند پایہ عربی زبان کے مصنف اور بہترین اردو خطیب تھے، وہیں انکے قلم سے حضرت شیخ الہند کے ترجمہ (موضح فرقان) پر اردو زبان کا نہایت پر اثر اور لفظی ثقالت سے پاک تفسیری حاشیہ وجود میں آیا جو حضرت تھانوی کے بیان القرآن کے علمی اجمالات اور شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلوی کے الہامی تشریحی نکتوں پر مشتمل بہترین علمی ذخیرہ ہے۔

حضرت حکیم الاسلامؒ کے بقول، اس ناچیز نے حضرت شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلوی کے ترجمہ (موضح قرآن) پر جو تصحیحی اور تشریحی کام کیا ہے، وہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی خواہش کی تکمیل اور حضرت کی روحانی توجہ کا ثمرہ ہے۔

بہر حال فضلاءِ دارالعلوم دیوبند کے بارے میں جو تصور (تحریر وانشاء سے دوری) پھیلایا جارہا تھا اُسے توڑنے میں حضرت حکیم الاسلام کی شخصیت کا بڑا حصہ رہا ہے۔ یہ اہمیت تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ دارالعلوم کے نظام میں جو اہمیت تعلیم وتدریس کے شعبہ کو رہی ہے، تصنیف وتالیف کے شعبہ کو اتنا اہم نہیں سمجھا گیا، وجہ کچھ بھی ہو۔

اس کے علاوہ دوسری بعض دینی جماعتوں کو بین الاقوامی تعاون حاصل ہوا اور اُن جماعتوں نے اپنا تحریکی لٹریچر کثرت سے پھیلا دیا، وہ تعاون دارالعلوم دیوبند کو حاصل نہیں ہوا، اور نہ ہوسکتا تھا، بلکہ اس کے مقابلے میں ملکی تحریکِ حریت سے تعلق رکھنے کے سبب اس جماعت (ولی اللّٰہی) کو فقر وغربت کے حالات کا سامنا کرنا پڑا۔

دارالعلوم دیوبند کے مایۂ ناز فضلاء میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردِ عزیز مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلوی کی تحریری صلاحیت کا تذکرہ نہ کیا جائے تو یہ مضمون ادھورا رہے گا۔

مفتی صاحب مرحوم کے جلسۂ تعزیت (منعقدہ اردو پارک، دہلی) میں مفتی صاحب کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا۔

مفتی صاحب ہماری جماعت میں اصابتِ رائے کے معاملہ میں منفرد شان کے مالک تھے اور ان کی اصابتِ رائے اُن کی تحریر کردہ تجاویز جمعیۃ علماءِ ہند میں ظاہر ہوتی ہے۔ اہم تجاویز کے وقت ہم لوگ قلم دان مفتی صاحب کے سامنے رکھ دیا کرتے تھے اور مرحوم ہی اہم سیاسی اور معاشرتی تجاویز قلم بند کرتے تھے۔

جمعیۃ علماءِ ہند کے عام اجلاسوں کی تجاویز شائع ہوتی ہیں وہ مفتی صاحب ہی کی تحریری صلاحیت کا ثمرہ ہیں۔ اور فقہی مسائل میں مفتی صاحب کی فقیہانہ تحریریں مرحوم کے مرتبہ فتاویٰ (کفایت المفتی مشتمل بر ۸ جلد) کے اندر دیکھی جاسکتی ہیں۔

یہ نازک ترین معاملات و مسائل کو سلجھانے کی تحریری صلاحیت رکھنے والا اگر حدیث و فقہ اور تاریخ کے موضوع پر مستقل کتابیں تحریر کرنے کا وقت پاتا تو ان موضوعات پر مستقل تصنیفات کا مصنف قرار پاتا، البتہ قدرت نے مفتی صاحب کی تحریری مقبولیت کا اظہار ان کی ابتدائی دینی تعلیمات پر مشتمل چار کتابچوں (تعلیم الاسلام چہار حصے) کے ذریعہ آشکارا کردی۔ چنانچہ تعلیم الاسلام اردو، ہندی اور انگریزی میں ہر سال ہزاروں چھپتی ہے اور ناشر کو فرصت نہیں ملتی۔ ان کتابوں کا بدل آج تک پیدا نہیں ہوسکا۔

ایک معرکۃ الآراء تقریر و تصنیف

یہ آزادی کے ابتدائی دور کی بات ہے، جب تحریک اسلامی کے رہنما مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے جسٹس منیر (لاہور) کی عدالت میں اپنے مقدمہ (قادیانی تحریک) کے سلسلہ میں پاکستان میں اسلامی حکومت قائم ہونے کی صورت میں پاکستان کے ہندوؤں اور عیسائیوں کو ذمی اور اہل ذمہ قوم کی حیثیت سے رکھنے کا عزم ظاہر کیا، اور جب عدالت کی طرف سے یہ کہا گیا کہ کیا آپ اس کے ردِ عمل میں ہندوستانی مسلمانوں کو بھی ہندوستان کی ہندو حکومت کا ذمی شہری، شہری نمبر دو کی حیثیت سے رہنے پر راضی ہوں گے؟ تو مودودی صاحب نے ہاں میں جواب دیا۔

یہ خبر پاکستانی اخباروں سے ہندوستانی اخبارات نے نقل کی اور پرتاپ جیسے فرقہ پرست

اخبارات نے نہایت زہریلے آرٹیکل تحریر کیے۔

ہندوستان میں چاروں طرف رہ رہ کر فرقہ وارانہ فسادات رونما ہورہے تھے اور پاکستانی ہندوؤں کو نمبر دو کا شہری بنا کر رکھنے کا پروپیگنڈہ کیا جارہا تھا۔ دلّی میں کانگریس کی طرف سے ایک جلسہ ہوا جس میں جے پرکاش نرائن جیسے صاف دماغ لیڈر نے بھی جسٹس منیر کی عدالت میں دیئے گئے مودودی صاحب کے بیان پر نہایت اشتعال انگیز تبصرہ کیا۔

جمعیۃ علماءِ ہند کے رہنماؤں نے مسلمانوں کے خلاف پھیلنے والی نفرت انگیز فضاء کو صاف کرنے کیلئے ایک بڑے جلسے کا پروگرام بنایا، جس میں تقریر کرنے کیلئے حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا نام تجویز ہوا۔ اردو پارک میں دوروزہ ''رحمتِ عالم کانفرس'' منعقد ہوئی جس میں پہلی تقریر مولانا مرحوم کی کرائی گئی۔

مولانا کو سارے حالات بتادیئے گئے تھے، جلسہ میں حکومت کے کئی بڑے رہنما شریک ہوئے جنہیں خاص طور پر مدعو کیا گیا تھا۔ جلسہ کی صدارت مولانا احمد سعید صاحب نائب صدر جمعیۃ علماءِ ہند نے کی۔ حضرت حکیم الاسلام نے ''اسلام میں نمبر ایک شہری اور نمبر دوشہری'' کے نازک مسئلہ پر نہایت واضح اور پراثر تقریر کی۔ ڈھائی گھنٹہ کی تقریر میں مولانا نے ثابت کیا کہ اسلام مذہب وعقیدہ کی بنیاد پر قوموں کے درمیان کسی قسم کی تفریق جائز نہیں رکھتا۔ مسلمانوں کی شخصی اور خاندانی حکومتوں کے دور میں مذہبی جنگیں ہوتی تھیں اوران حالات میں برسرِ جنگ حربی اور صلح پسند ذمی کہلاتے تھے۔

اہل ذم اور ذمی کا مطلب ذلیل اور گھٹیا طبقہ نہیں بلکہ وہ غیر مسلم صلح پسند ہیں جن کے جان ومال کے تحفظ کی ذمہ داری مسلم حکومت پر عائد ہوتی ہے، وہ ہیں اصحابِ ذمہ۔

ہمارے استاذِ محترم حضرت مولانا سید انور شاہ کشمیریؒ نے جمعیۃ علماءِ ہند کے سالانہ اجلاس (منعقدہ پشاور) میں موجودہ بین الاقوامی دور کے تعلق سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی میل جول اور سماجی باہمی اعتماد کو عملی معاہدہ کی فقہی صورت دی ہے اوراس اجتہادی اصطلاح کے تحت دنیا کے ہر خطہ میں بسنے والے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری قرار پاتی ہے کہ وہ اپنے غیر مسلم وطنی بھائیوں کے ساتھ برادرانہ اخوت اور برادرانہ محبت کے ساتھ رہیں۔

راقم الحروف (اخلاق حسین) کہتا ہے کہ اسی فقہی اصطلاح پر مولانا اشرف علی تھانوی اوران کے خلیفہ مجاز مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے مزید روشنی ڈالی ہے۔(دیکھو معارف القرآن) ذمی اور حربی کی فقہی اصطلاحیں دورِ ماضی کی یادگار ہیں۔

پھر مولانا نے اسلام کے تین بنیادی اصولوں پر روشنی ڈالی۔

اسلام کا بنیادی اصول...... تکریمِ آدم۔

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ (سورہ بنی اسرائیل)

انسانی اخوت کا نبوی اعلان......

اللّٰهم انا شهيد ان العباد كلهم اخوة (ابوداؤد، جلد اول کتاب الدعوات)

اسلام کا دوسرا اصول...... احترامِ مذاہب۔

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (سورہ بقرہ)

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ (سورہ انعام)

رسولِ پاکؐ اعلان ......

الانبياء اخوة لعلاتٍ امهاتهم شتّٰى ودينهم واحد (عن ابی ہریرۃ،متفق علیہ مشکوٰۃ)

دین کے بنیادی اصولوں میں وحدت کا اعلان......

اسلام کا تیسرا اصول......

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ (سورہ نحل)

وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ (سورہ شوریٰ)

عادلانہ سیاست، نظامِ عدل......

میثاقِ مدینہ، نحن امة واحدة کا اعلانِ مساوات......

پھر آخر میں فرمایا......

ہمارے بزرگوں نے ملک کی آزادی کی جدوجہد میں برابر کا حصہ لیا اور پھر آزاد ہند کے لئے ایک جمہوری دستور بنانے کی جدوجہد میں کانگریسی رہنماؤں کے ساتھ تعاون کیا اور فرقہ پرستوں کی

اس سازش کو ناکام بنایا کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان سے بددل ہوکر پاکستان بھاگ جائیں۔ ہمیں امید ہے کہ بہت جلد ہندوستان کی فضاء مسلمانوں کے خلاف نفرت سے پاک ہوجائے گی اور مسلمان برادرانِ وطن کے دوش بدوش اپنے ملک کی تعمیر وترقی میں حصہ لیں گے۔

میں نے مولانا کی یہ تقریر نوٹ کی اور اسے مرتب کر کے دیوبند بھیجا، جسے مولانا نے پسند کیا اور پھر میں نے اس تقریر کو اردو، ہندی اور انگریزی تینوں زبانوں میں ''قومی اتحاد اور اسلام'' کے نام سے چھپوا کر ملک کے سیاسی رہنماؤں اور دانش وروں کے پاس پہنچایا اور قومی اخبارات نے اس کتاب پر نہایت عمدہ تاثرات تحریر کرنے کے بعد ان نظریات کو دارالعلوم دیوبند اور جمعیۃ علماءِ ہند کا مشن قرار دیا۔ مولانا کی وہ تقریر جو ایک تصنیف کی صورت میں ہے، میرے ریکارڈ میں ہے اور میں اسے دوبارہ چھپوانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ آسان فرمادے۔

آخر میں یہ ناچیز مرتب مجموعۂ تصانیف مولانا محمد عمران صاحب قاسمی کی محنت اور صلاحیت پر اُنھیں ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہے اور کتاب کے مقبولِ عام ہونے کی دعاء کرتا ہے۔

اخلاق حسین قاسمی

ادارہ رحمتِ عالم لال کنواں دہلی

۳ر مئی ۲۰۰۶ء

قیامِ عالم تک اہل علم وقلم کیلئے رہنما

از جناب مولانا محمد عبداللہ ابن القمر الحسینی صاحب مدظلہ العالی

کنو یز حکیم الاسلام عالمی سیمینار، ناظم شعبۂ نشر واشاعت

وقف دارالعلوم دیوبند

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علیٰ سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ وصحبہ اجمعین.

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمہ کی حیات وخدمات پر ہونے والے عالمی سیمینار کی تاریخوں کا اعلان ہوتے ہی عالمِ اسلام میں پھیلے ہوئے فضلائے دارالعلوم دیوبند نے اپنی اپنی بساط کے مطابق حضرت حکیم الاسلامؒ کی خدمات کو منظر عام پر لانے کی کوششیں شروع کردیں۔

حکیم الاسلام عالمی سیمینار کی مرکزی کمیٹی نے اولین مرحلے میں ہی اس چیز کی یقین دہانی کرائی تھی کہ سیمینار کے عظیم مقاصد میں اولین مقصد حضرت حکیم الاسلامؒ کی تمام تصنیفات وتالیفات کو یکجا کر کے کتابی شکل میں تشنگانِ علوم اور عوام الناس کی خدمت میں پیش کرنا بھی ہے، جو قیامِ دنیا تک اہل زبان وقلم اور جویانِ حق وصداقت کے لئے رہنما ثابت ہوں گی۔

اس کارِ عظیم کے لئے حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی آرگنائزر حکیم الاسلام عالمی سیمینار و نائب مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند نے ملک گیر سطح پر کتابوں کو یکجا کرنے کی مہم چلائی اور کچھ کتابیں بیرونِ ملک سے حاصل فرما کر ''دفتر حکیم الاسلام عالمی سیمینار'' کو مہیا کرائیں۔

اب دوسرا مرحلہ ان کتابوں کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی سلیقہ مندانہ ترتیب اور صحتِ کتابت ودیگر امتیازات پیدا کرنے کا تھا، اس سلسلہ میں سیکڑوں افراد کے رابطے سامنے آئے، کئی اداروں اوراشخاص نے اس سلسلہ میں اپنی خدمات پیش کیں، ابھی ہم ان تمام تیاریوں میں مصروف ہی تھے کہ سیمینار کے اعلان کے بعد اپنے طور پر خاموشی سے کام شروع کرنے والے ایک شخص نے اپنے کام کا خاکہ جب احقر کے سامنے پیش کیا اوراس سلسلہ میں سیمینار کے ذمہ دار کی حیثیت سے احقر سے تعاون طلب کیا تو احقر کی مناسب اور قابل شخص کے لئے متلاشی اور جویا نظروں نے اس اہم اور عظیم خدمت کے لئے ان کا انتخاب کرلیا۔

مولانا موصوف ملک کے ممتاز مکتبہ (فرید بک ڈپو، دہلی) سے وابستہ اوراس ادارے کے لئے ترجمہ وتصحیح کی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فاضل موصوف کئی کتابوں کے مصنف اوراردو سے ہندی مترجم کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ انھوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ' کے اردو ترجمہ کو ہندی کا قالب بھی دیا ہے۔ قریب تین سال قبل حضرت علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ پر ان کی ایک کتاب بھی منظر عام پر آئی ہے۔ جن کا وطن مردم خیز خطہ (مظفرنگر) ہے۔ وہ ایشیاء کی عظیم علمی درسگاہ -دارالعلوم دیوبند- کے فاضل ہیں اوران کا دل حضرت حکیم الاسلام علیہ الرحمہ کی عقیدت ومحبت میں غوطہ زن ہے۔ میری مراد جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی ایم-اے (علیگ) سے ہے۔

موصوف نے قریب دوجلدوں کا مبیّضہ احقر کو دکھلایا اوراپنے کام کرنے کے انداز اور کام کی ترتیب کا جو خاکہ پیش کیا، راقم الحروف نے یہ محسوس کیا کہ اس کارِ عظیم کے لئے موصوف کا انتخاب من جانب اللہ ہے۔ چنانچہ میں نے ان کی اس خدمت کی تحسین کی۔

احقر نے مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی کی خدمت میں مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کے اس خاکہ اور ترتیب کا ذکر کیا تو مولانا نے بھی اظہارِ مسرت کیا اور خود دیکھنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ مولانا محمد عمران قاسمی نے حضرت خطیب الاسلام مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہ العالی (مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند) کی خدمت میں اس عظیم کام کا مجوزہ خاکہ پیش کیا تو حضرت نے دل کی عمیق

گہرائیوں سے ایک تقریظ تحریر فرمائی جو حضرت کے دلی احساسات اور مسرت وشادمانی کی مظہر ہے۔

وقت کم، کام بڑا اور معیار بلند، ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی طباعت کے لئے ملک کے ممتاز اشاعتی ادارے (فرید بک ڈپو، دہلی) نے کمر ہمت باندھی، جو دراصل مرتب کتاب ہی کی کوششوں اور توجہ دلانے کا ثمرہ ہے۔ اس کے لئے ذمہ دارانِ ادارہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔

دعاء گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس ادارے کو مزید ترقیات سے نوازتے ہوئے ذمہ داران اور جملہ معاونین کے لئے اس خدمت کو ذخیرۂ آخرت بنائے اور مرتب جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کی عمر میں طولانی اور قلم میں جولانی نصیب فرما کر وقت میں برکت عطا فرمائے، تاکہ ان کو زیادہ سے زیادہ دینی خدمات کی سعادت نصیب ہو۔ آمین

عبداللہ ابن القمر الحسینی

کنوینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، دیوبند

۲۸ر مئی ۲۰۰۶

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین

وعلی الہ وصحبہ اجمعین٥

امـابـعـد: حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات وتالیفات اورافادات ومضامین پر مشتمل یہ دوسری جلد بنام ''تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ'' پہلی جلد ''تحقیقاتِ حکیم الاسلامؒ'' کے فوراً بعد حاضر خدمت ہے۔اس علمی سلسلہ کے آغاز،قلبی داعیہ،اس سلسلہ کی دشواریوں اور معاونین کے سرگرم تعاون کی پوری تفصیل احقر جلداول کے شروع میں عرض کر چکا ہے۔میرے خیال میں اس کو دوہرانا تحصیل حاصل اور بے مقصد ہوگا۔

اس مجموعہ میں حضرت حکیم الاسلامؒ کی دس تحریرات شامل ہیں۔آٹھ وہ ہیں جو رسائل کی شکل میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئے اور کمیابی یا نایابی کی منزل کو چھورہے ہیں۔دومضامین وہ ہیں جو ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کے صفحات کی زینت بنے اور عام اہل مطالعہ ان تک رسائی سے محروم رہے۔

جلداول کی طرح میں نے اس مجموعہ میں بھی تصحیح پر کافی محنت کی ہے۔اصل کتابوں میں اغلاط کچھ اس انداز کی ہیں کہ بعض جگہ عبارت کا مفہوم ہی الٹ جاتا ہے، اس لئے کوشش کی ہے کہ یہ مجلدات حتی الامکان فاش اغلاط سے پاک رہیں۔اصل فیصلہ تو حضراتِ قارئین اوراہل نظر کی آراء کے بعد ہی ہوسکے گا۔

حضرت قاری صاحب کی ذات جیسے سادگی کا پیکر تھی ،ایسے ہی بعض اوقات مجمع اور علاقہ کی رعایت سے تحریر وتقریر میں بھی عام دیہاتی الفاظ زبان وقلم پر آجاتے تھے۔ظاہر بات ہے کہ جن علاقوں میں وہ الفاظ ومحاورات مستعمل نہیں وہاں کے باشندوں کوان کے سمجھنے میں دشواری آسکتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ درمیان عبارت آیا ''لاش کو سنگوانے ''یعنی ٹھکانے لگانے ،اسی طرح ایک جگہ

عبارت میں ہے'' اس کا کوئی ریشہ رہ جائے جس سے وہ پھر مول جائے'' یعنی دوبارہ اُگ جائے۔ نیز ایک جگہ عبارت تھی'' دبیل ''، یعنی دبے ہوئے اور احسان مند، ایسے مواقع پر احقر مرتب نے بین القوسین ان الفاظ ومحاورات کی تشریح کردی ہے۔

اس کے علاوہ اس جلد میں شامل کتاب '' نظریۂ دو قرآن پر ایک نظر'' میں آیات کے حوالے لگائے ہیں، چونکہ اس مضمون میں حضرت حکیم الاسلامؒ نے بکثرت قرآن حکیم کی آیاتِ کریمہ پیش فرمائی ہیں۔ اسی بات کا التزام ''اسرائیل کتاب وسنت کی روشنی میں'' میں بھی کیا گیا ہے۔

قدیم مصنّفین کا ایک طرز یہ تھا کہ وہ فہرست عنوانات نہیں بناتے تھے بلکہ فہرست مضامین شروع کتاب میں شامل کردیتے تھے اور اندر کتاب میں عنوانات نہیں ہوتے تھے۔ حضرت حکیم الاسلامؒ کی معروف تالیف ''شہیدِ کربلا اور یزید'' میں بھی اسی طرز کو اختیار کیا گیا ہے۔ احقر نے عنوانات کو درمیانِ کتاب حسبِ مضمون لگادیا ہے۔ عنوانات تو اصل کتاب ہی کے ہیں، بس ان کو مضمون کی رعایت سے متعلقہ صفحہ پر شامل کردیا گیا۔ جبکہ آپ کی ایک اہم تحریر ''دارالعلوم دیوبند کا ایک فتویٰ'' میں عنوانات کا اضافہ مرتب کی طرف سے کیا گیا ہے۔

جن حضرات نے زبانی اور تحریری طور پر میری حوصلہ افزائی کی میں ان کا شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا شکر واحسان ہے کہ اس نے مجھے ایک علمی خدمت کی توفیق بخشی۔ دعاء ہے کہ اللہ رب العزت میری اس حقیر کوشش کو قبول فرمائے اور اسے میرے لئے ذخیرۂ آخرت بنا کر میری اور میرے والدین کی مغفرت کا سامان بنائے۔ آمین۔

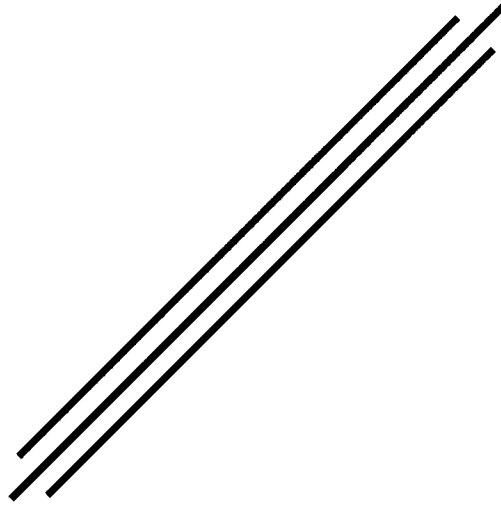
انشاء اللہ بہت جلد اس سلسلہ کی تیسری جلد'' توضیحاتِ حکیم الاسلامؒ'' نذرِ قارئین کی جائے گی۔

میں اہل علم اور اصحابِ قلم حضرات سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اپنی قیمتی آراء اور مشوروں نیز ہدایات سے نوازیں تا کہ اس سلسلہ کی آنے والی کڑیوں کو بہتر سے بہتر بنانے میں مدد ملے۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی (ایم اے، علیگ)

79 محلّہ محمود نگر، گلی نمبر 6، مظفر نگر (یوپی) 0131-2442408

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

کلمۂ طیبہ کا قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس سے ثبوت

کلمۂ طیبہ قرآن وسنت کی روشنی میں

. . . .

کلمۂ طیبہ

قرآن وسنت کی روشنی میں

یعنی کلمۂ طیبہ کا قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے ثبوت
اور کلمۂ طیبہ پر کیے جانے والے تمام اعتراضات کے جوابات۔

پیش لفظ

از: مولانا الحاج محمد یوسف بنوری سابق شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل ضلع سورت
حال ناظم اعلیٰ مدرسہ اسلامیہ عربیہ جامع مسجد نیوٹاؤن (کراچی)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِo

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَo وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى صَفْوَةِ الْبَرِيَّةِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖٓ اَجْمَعِيْنَo

اما بعد: آج کل اس پرُ فتن دور میں عجیب عجیب فتنے ظہور میں آرہے ہیں، اسلام کے اساسی عقائد اور دین اسلام کی ضروریات تک میں تشکیک کے شیطانی راستے تلاش کئے جارہے ہیں۔ ہر دور میں کچھ نہ کچھ مختلف مظاہر میں ان فتنوں کا ظہور ہوتا رہا اور قیامت جتنی قریب آتی جائے گی اس قسم کے فتنوں کے ظہور میں شدّت پیدا ہوتی جائے گی اور اس طرح مخبر صادق حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں پوری ہورہی ہیں، گویا حق تعالیٰ شانہٗ کی تکوینی حکمت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے عوام کی قوتِ ایمانی کا اور خواص کے علم کا امتحان لیا جائے تاکہ مخلصین ومنافقین اور علماءِ راسخین اور غیر راسخین کی پوری تمیز ہو۔

یہ معلوم ہوکر افسوس ہوا کہ آج کل ایک جدید فتنہ حیرت انگیز طریقے سے جنم لے رہا ہے یعنی

کلمۂ اسلام ''لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ'' جو دین محمدی کا بنیادی عقیدہ ہے اور کفر و اسلام کے درمیان فارق ہے، زیر بحث آرہا ہے کہ قرآن وسنت کے عظیم الشان دفتر میں اس کا ثبوت نہیں ملتا اور اس پر مستزاد یہ کہ عربی ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے درست بھی نہیں۔ ممکن ہے کہ غیر شعوری طور پر بعض صاف دل حضرات کے قلوب میں یہ خیال آیا ہو لیکن شیطان تو اپنے کام سے غافل نہیں، وہ تو شعوری طور پر غیر شعوری طبائع سے گمراہی پھیلانے کا راستہ نکال رہا ہے، حالانکہ صاف بات ہے کہ ''شعائرِ دین''، ''ضروریاتِ دین'' کا ثبوت نہ صرف علمی طور سے قرآن وسنت سے ہے بلکہ عملی طور سے امتِ محمدیہ کے ہر دور کے طبقاتی توارث وتعامل پر ہے۔ خود قرآن کریم کا ثبوت ہی اس طبقاتی تواتر وتوارث اور تعامل واجماع کا نتیجہ ہے۔ اساسی مہمات دین امتِ محمدیہ میں ہر دور میں متواتر چلے آرہے ہیں، اگر ان کا مدار صرف روایات پر ہو تو دین اسلام کی ضروریات وبدیہیات سب نظری وظنی بن جائیں گی اور اس طرح شیطانی کوششوں کو تشکیک وتذبذب کا راستہ ملے گا۔

انہی ضروریاتِ دین میں سے اسلام کا کلمۂ طیبہ ہے کہ ہر خاص وعام ہر دور میں ہر ملک میں یہ جانتا ہے کہ یہ کلمہ اسلام کا ہے اور اس کے ماننے سے ہی انسان مسلمان ہو سکتا ہے، لیکن الحمد للہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما چکے ہیں:

یحمل هذا العلم من کل خلف عد وله ینفون عنه تحریف الغالین وانتحال المبطلین (او کما قال)

اس وقت بھی اس کا ظہور ہو رہا ہے، ہمارے مخدوم اور مخدوم زادہ محترم صاحبِ مفاخر و مآثر حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند **متع اللّٰہ الامة بحیاته الطیبة** جہاں حق تعالیٰ نے ان کو ایک علمی خاندان میں پیدا کیا اور موصوف نے عظیم الشان علمی ماحول میں تربیت پائی اور ایک جلیل القدر قابل فخر عالم دین بنے اور ہندوستان بلکہ دنیائے اسلام کے عظیم المرتبت جلیل القدر علمی مرکز کی خدمت ان کے سپرد کی، وہاں ان کو اپنی تقریر وتحریر، تصنیف وتالیف سے علمی اور قابل قدر خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائی۔ چنانچہ اس موضوع پر ان کی نفحاتِ طیبہ نے اہل علم اور خواص وعوام کے دل ودماغ کو معطر کرنے کا سامان کر دیا اور اپنے کلماتِ طیبہ سے کلمۂ طیبہ

کے موضوع پر ایک عمدہ ترین تالیف پیش فرمائی۔

حضرت موصوف کے حکم سے حرفاً حرفاً مطالعہ کا شرف حاصل کیا اور مستفید ہوا۔ سبحان اللہ! موضوع کے ہر پہلو پر نہایت ہی خوش اسلوبی اور استیفاءِ اطراف وجوانب کے ساتھ سیر حاصل بحث فرمائی، عقلی ونقلی، روایت ودرایت، برہان ووجدان، سنت وقرآن اور تعاملِ امتِ محمدیہ سے تشفی بخش مباحث کی جواہر ریزی فرمائی۔ اس رسالہ کے جامع ومستند ہونے میں مزید خامہ فرسائی کرنا آفتابِ عالم تاب کے سامنے چراغ دکھانا ہے، حق تعالیٰ جل ذکرہٗ موصوف کی اس خدمت کو شرفِ قبول عطا فرما کر ذخیرۂ آخرت فرمائے اور امتِ مرحومہ کو ان کے فیوض وبرکات سے بیش از بیش مستفید ہونے کا موقع میسر فرمائے۔ واللہ سبحانہ ھو الموفق والمعین۔

محمد یوسف البنوری عفا اللّٰہ عنہ

خادم الحدیث بالجامعۃ الاسلامیۃ بدابھیل

یوم الاحد ۱۷؍شعبان ۱۳۶۹ھ

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیمo

اصلِ دین است کلمۂ طیب (۱)

مقدمہ

الحمد للّٰہ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

امـا بـعد: تقریباً اواخرِ فروری ۱۹۵۰ء میں بمبئی کے ایک خط سے معلوم ہوا کہ بعض حضرات کو کلمۂ طیبہ لَآ اِلٰــهَ اِلَّا اللّٰــهُ مُـحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ کے شرعی ثبوت اور جواز میں کلام ہے۔ خط کی صورت استفتاء کی تھی، جس میں خصوصی طور پر فرمائش تھی کہ اس کا جواب مفصل اور مدلل دیا جائے اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ کلمۂ طیب کے اثبات کی یہ بحث طیبؔ ہی لکھے، مجھے اس دوران میں کئی سفر پیش آ گئے، اور واپسیوں پر ہجومِ کاروافکار ہوتا رہا، اس لئے جواب میں تاخیر بھی ہوئی اور جو کچھ لکھا گیا وہ سرسری سپردِ قلم کر کے معذرت کے ساتھ بھیج دیا گیا۔ اس جواب کے بارے میں نہ اشاعت کا کوئی تخیل تھا نہ قصد، مقصد صرف مستفتی کی تسلی اور تسکین تھی اور انہی کے سوال کے مطابق جواب تھا، لیکن وہ خلافِ توقع بلکہ باوجود انکار کے شائع ہو گیا، بعد میں انکارِ کلمہ کے سلسلہ میں کچھ اعتراضات وشبہات بھی سامنے آئے، اس لئے اصل جواب میں بھی قدرے ترمیم واضافہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور اب یہ ترمیم شدہ مضمون کسی خط کا جواب یا کسی استفتاء کا جوابی فتویٰ نہیں بلکہ کلمۂ طیبہ کے بارے میں ایک مستقل علمی تحقیق ہے، جس کا مقصد مجادلہ ومناظرہ نہیں بلکہ تحقیقی رنگ میں اپنے ناقص علم کی حد تک کلمۂ طیبہ کے ثبوت وجواز کی وجوہ اہل طلب کے سامنے لے آنا اور اس سلسلہ میں آمدہ شکوک وشبہات کا ازالہ کر دینا ہے۔

---

(۱) یہ میرے نام کا سجع بھی ہے اور کتاب کا موضوع اور مضمون دعویٰ بھی، اس لئے یہ سجع بطور عنوان کے رکھ دیا گیا ہے تا کہ تالیف اور مؤلف دونوں کی طرف بیک دم لطیف اشارہ ہو جائے۔ محمد طیب عفی عنہ'

نئے اور انوکھے شبہات

اسلام کے اس مشہور ومعروف اور جانے پہچانے کلمہ کے بارے میں نئے نئے اور انوکھے شبہات واعتراضات دیکھ کر حیرت اور حسرت ہوتی ہے کہ لوگ رداءِ اسلام کو ادھیڑ کر پھر از سرِ نو اپنی سوئی سے سینا چاہتے ہیں اور انہیں اس لباسِ تقویٰ کی وہ سلائی پسند نہیں جو اس کے داعیانِ اول نے اپنے محکم اور متین انداز سے کی تھی۔ اور جسے سلف سے لے کر خلف تک امت اوڑھتی اور بچھاتی چلی آتی ہے۔ افسوس وہ ضروریاتِ دین جن میں کبھی عوام کو بھی شبہ اور خلجان نہیں گذرتا تھا آج اہلِ علم تک کو نہ صرف اُن میں شکوک وشبہات ہی گذرنے لگے ہیں بلکہ شبہات ہی نے علم کا مقام حاصل کرلیا اور وہم نے فہم کی صورت اختیار کرلی ہے۔

کلمۂ طیبہ جیسا معروف ومشہور کلمہ بھی جوامت میں اپنی اسی ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ متواتر اور خواص وعوام میں متعارف چلا آرہا ہے، آخر کار مدعیانِ زمانہ کی چیرہ دستیوں سے نہ بچ سکا اور انہوں نے اس کلمہ کو بایں ہیئتِ کذائی ایک غیر شرعی چیز ٹھہرا کر امت میں ممنوع الاشاعت قرار دے دیا۔ گویا وہ بھی کوئی سائنس اور طبیعیات کا نظریہ تھا، جو جدید تحقیقات کے بعد تبدیل ہوگیا اور ماہرینِ فن نے اعلان کردیا کہ وہ بے اصل ثابت ہوا ہے، لہٰذا اسکا استعمال ترک ہوجانا چاہئے، حتیٰ کہ قدیم نظریہ کے معتقدوں کو چیلنج بھی کردیا گیا کہ اگر وہ اب بھی اُسکے معتقد رہنا چاہتے ہیں تو وہ اسے صحیح ثابت کریں۔

مگر جب کہ اسلام کا یہ ابتدائی اور اساسی کلمہ بھی ان حضرات کے یہاں بایں شہرت وتواتر قابلِ پذیرائی نہ رہا تو ان کے اصول پر بقیہ اسلامی اعتقادات واعمال کے لائقِ اطمینان اور قابلِ اعتبار ہونے کی کیا ضمانت ہے کہ وہ بھی چند دن کے بعد محققینِ عصر کی جدید تحقیقات سے منسوخ اور متروک العمل نہیں قرار پاجائیں گے؟ کلمۂ طیبہ کے بارے میں اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ یہ کلمۂ طیبہ اس ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ قرآن وحدیث میں کہیں موجود نہیں حتیٰ کہ کسی صحابی کے قول سے بھی ثابت نہیں۔

۲۔ یہ کلمہ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے بھی درست نہیں جب کہ اس کے اول ووسط اداۃِ ربط

(جیسے اشھد وغیرہ) موجود نہیں، جو اس کے دونوں جملوں کو باہم مربوط کریں۔ لہٰذا ترکیب قواعدِ صرف ونحو کے اعتبار سے بھی ناجائز اور نا قابلِ قبول ہے۔

۳۔ ان دونوں اعتراضات کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ کلمہ بایں ہیئتِ کذائی عجمیوں کی اختراع اور محض عوامی چیز ہے، جس میں نہ عربیت ہے نہ شرعیت، اور اس کا ثمرہ یہ نکلتا ہے کہ امت کا صدیوں کا یہ عمل جو اس کلمہ کے ورد و تکرار سے وجود پذیر ہوا، اکارت گیا بلکہ یہ ساعیانِ عمل مستوجبِ مؤاخذہ ہوں گے کہ انہوں نے ایک اختراعی اور بدعت اور محدث چیز پر اپنے عمل کی بنیاد کیوں رکھی؟

یہ سوال کسی زمانہ میں آریوں نے اٹھایا تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ جب اسلام کا یہ بنیادی کلمہ ہی قرآن میں (حدیث کی اہمیت اُن کے دلوں میں مسلمانوں کی طرح نہیں ہے، وہ اساسِ دین صرف قرآن ہی کو جانتے ہیں، ورنہ حدیث کا لفظ بھی استعمال کرتے جیسے آج کیا جا رہا ہے) یکجائی طور پر موجود نہیں تو وہ اسلام جو انھیں دو اجزاء کی اجتماعی حیثیت پر مبنی ہے کہ نہ توحید رسالت سے جدا ہو سکتی ہے، نہ رسالت توحید سے، خود ہی بے اصل اور بلا بنیاد کے رہ جائے گا اور گویا قرآن سے اسلام ہی کا وجود ثابت نہ ہوگا بلکہ کلمہ کی طرح اسلام بھی مسلمانوں کی ایک افواہی اور محض زبان زد چیز ہو کر رہ جائے گا، تو ایسے بے اصل اسلام کو مسلمان دنیا کیلئے بلکہ خود اپنے لئے کس طرح واجب التسلیم ثابت کریں گے؟

ظاہر ہے کہ آریوں کا یہ اعتراض کلمۂ طیبہ کے منفرد اجزاء پر نہ تھا بلکہ اس کی ہیئتِ ترکیبی پر تھا، جس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ جس طرح نظم قرآنی میں توحید و رسالت کے ان دونوں جملوں لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کو یکجا کر کے کلمۂ واحدہ بنا لیا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا اسی طرح اگر عقیدۃً بھی توحید و رسالت کو جمع کیا جانا غیر ضروری ہو تو اس میں کیا حرج ہے؟ اور اسے قرآن کے خلاف کیوں سمجھا جائے؟

ناقدینِ کلمہ اور آریہ سماجی

یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ خدانخواستہ آج کے ناقدین اور مانعینِ کلمۂ طیبہ اس کی ہیئتِ ترکیبی پر اعتراض کر کے آریوں کی طرح مطلقاً توحید و رسالت کی جمع و تالیف ہی نہیں چاہتے، کیونکہ آریوں

کے سامنے تو اسلام کا کلمہ صرف کلمۂ طیبہ ہی تھا، جس کا کوئی بدل اُن کے دماغ میں نہ تھا، اس لئے اُس کی جمع وتالیف کی نفی ان کے یہاں مطلقاً توحید ورسالت اور اسلام کی نفی تھی، لیکن ان حضرات کے یہاں کلمۂ طیبہ کا بدل کلمۂ شہادت ہے، اس لئے کلمۂ طیبہ کی جمع وتالیف کی نفی سے اسلام یا مطلقاً جمع توحید ورسالت کی نفی نہیں ہوسکتی جب کہ وہی جمع وتالیف کلمۂ شہادت کے ذریعہ حاصل ہے۔ لیکن پھر بھی کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کی حد تک ان حضرات کے شبہات آریوں کے اعتراضات کی سطح سے کچھ اونچے نہیں ہیں۔ اور جب کہ عامۂ مسلمین میں کلمۂ طیبہ ہی زیادہ مستعمل اور ذکر وعمل کے لحاظ سے زیادہ رائج ہے تو ان کی حد تک مانعینِ کلمۂ طیبہ نے گویا آریوں کی طرح ان کے اسلام کی تو نفی کر ہی دی، کہ ان کے ذکر وعمل کا زیادہ تر مدار کلمۂ طیبہ کے اوپر ہے بہر حال کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کو خلافِ نظمِ قرآن کہنے اور اس کے استعمال کو قرآن وحدیث کے تقاضوں کے خلاف باور کرانے میں یہ اور وہ برابر ہیں۔ اُن کے یہاں بھی اس کلمہ سے تیار شدہ اسلام بے اصل ہے اور اِن کے یہاں بھی۔

افسوس اس کا ہے کہ آریوں نے تو کلمۂ طیبہ کے ان دونوں جملوں کی جمع وتالیف کو خلافِ قرآن کہہ کر صرف غیر ضروری ہی ٹھہرا دیا تھا، محض اس لئے کہ وہ قرآن میں مذکور نہیں لیکن ان حضرات نے اس ہیئتِ ترکیبی کو قواعدِ شرعیہ وعربیہ کے خلاف بتلا کر اُسے غیر ضروری ہی نہیں غیر ممکن بھی قرار دے دیا، کیونکہ قواعدِ عربیت کے خلاف کوئی بھی عبارت قرآن وحدیث میں کھپ ہی نہیں سکتی۔ اور جس چیز کا وجود ہی قرآن وحدیث میں ناممکن ہو وہ سوائے اختراعِ عوام اور منصوبۂ جہلا کے اور کیا ہوسکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ جو کلمہ ان حضرات کے نزدیک نہ صرف غیر مذکور بلکہ غیر مشروع بھی ہو تو اُسے پڑھ کر کسی کا مسلمان ہونا یا مسلمان باقی رہنا غیر ضروری ہی نہیں، جو آریوں نے کہا تھا بلکہ غیر ممکن بھی ہوگیا۔ اور اس کے یہ معنی ہوئے کہ چودہ صدی تک مسلمانوں کا اس کلمہ کو بایں ترکیب پڑھتے رہنا بھی غلط تھا، اور اس غلط بنیاد پر انہوں نے ذکر وعمل کی جو تعمیریں کھڑی کیں وہ بھی شرعی انجینئرنگ کے اصول پر غلط اور قابلِ انہدام ہیں۔ بلکہ وہ قیامت کے دن اس غیر مشروع عمل پر قائم رہنے کے سبب مستوجبِ مؤاخذہ وتعزیر ہوں گے۔ پس اس جدید ترین، قابل اور انوکھی تحقیق سے ان حضرات کے ہاتھوں غیر شعوری طور پر آریوں کا وہ مضمر مقصد پورا ہو جاتا ہے، جسے پنڈت دیانند سرسوتی مہاراج

پورا نہ کر سکے تھے۔

مناسب تو یہ تھا کہ اس کلمۂ طیبہ کے متعلق بایں ترکیبِ کذائی جب کہ سلف سے لے کر خلف تک پوری امت ہر دور میں بلا نکیر قبول کرتی چلی آ رہی ہے اور اس پر طبقاتی تواتر کے ساتھ عملی اجماع بھی قائم ہے، جو اس کلمہ کے قطعی طور پر ثابت شدہ اور شرعی ہونے کی واضح دلیل ہے، تو ایسا دعویٰ نہ کیا جاتا جو پوری امت کے خلاف ایک محاذ بن کر اس میں انتشار بپا کر دینے کا موجب ہو، اور اس سے امت کا کلمہ متفرق ہو جائے۔ مگر افسوس ہے کہ ان حضرات کی نگاہِ عطوفت ادھر منعطف نہیں ہوئی اور وہی اختیارِ فتنہ کی ناگوار صورتِ حال سامنے آ گئی جو کسی وقت بھی اور خصوصاً اس دورِ مصائب و ہلاکت میں نہ آنی چاہئے تھی، جس میں مسلمانوں کا دین و ایمان اور عرض و جان خود ہی خطرہ میں ہے۔ اس وقت اگر ضرورت تھی تو اس کی کہ انہیں ایک کلمہ پر جمع کیا جائے نہ یہ کہ بلا تفریق جمع شدہ کلمہ پر سے اُکھاڑ کر انہیں منتشر کرنے کی صورت پیدا کر دی جائے، لیکن جب یہ نامناسب صورتِ حال سامنے لے آئی گئی تو ضروری ہو گیا کہ کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کے بارے میں کچھ نہ کچھ عرض کیا جائے۔

کلمۂ طیبہ کے انکار کا مقصد یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کلمہ کے بارے میں اُمت کو کتاب وسنت کے معیار سے گرنے نہ دیا جائے اور جو چیز امت میں کتاب وسنت کے خلاف رواج پکڑ جائے اس کا برملا انکار کر کے امت کو پھر سے کتاب وسنت پر لے آیا جائے۔ مقصد کے مستحسن ہونے میں کلام نہیں اور یہ کلیہ مسلّم کہ جو چیز شرعاً بے اصل ہو وہ قابلِ رد و انکار ہے، مگر کلام اس جزئیہ میں ہے کہ کلمۂ طیبہ شرعاً بے اصل ہے۔ ''اور یہ کہ کتاب وسنت میں اس کا کہیں پتہ ونشان نہیں ملتا''۔

پس یہ اختلاف اُصول یا مسئلہ کا نہیں بلکہ واقعہ کا ہے۔ اس لئے ذیل کی سطور میں اسی مذکورہ معیار کی رو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ کلمۂ طیبہ اپنی مختلف نوعیّتوں کے لحاظ سے کتاب وسنت میں موجود ہے اور امت کو سینہ کی ٹھنڈک کے ساتھ اسے شرعی کلمہ سمجھ کر قبول کرنا چاہئے۔

چودہ سو سالہ اجماع

اس اثبات وتحقیق سے ہماری بڑی غرض ایک شرعی چیز کو شرعی باور کرانے کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اس چودہ سو سال میں امت نے اس کلمہ کے وِرد و تکرار اور ذکر و شغل کے ذریعہ جو قربت وطاعت کی

ہے وہ بے اصل یا بے اصول قرار پا کر رائیگاں اور ضائع نہ ہو جائے اور اس کے بدعت ومنکر کا لقب پا جانے سے امت کے سلف وخلف پر مبتدع یا مخالفِ کتاب وسنت ہونے کا دھبّہ نہ آ جائے، کیونکہ ان اربابِ ذکر وورد میں عوام سے لے کر اولیاء اللہ تک سب ہی داخل ہیں، جنہوں نے کلمۂ طیبہ کے ورد وتکرار سے روحانی انوار وبرکات حاصل کئے، اللہ جل ذکرہٗ سے نسبت پیدا کی، تجلیاتِ ربانی اور قوتِ ایمانی کے مورد بنے اور وصول وقبول اور انابت الی اللہ کے مقام تک رسائی حاصل کی۔ نیز آج تک بھی اس عملِ خیر اور اس کے نورانی نتائج کا سلسلہ بلا رَدّ وانکار قائم ہے۔

ظاہر ہے کہ مقبولانِ الٰہی کا ایسا متوارث اور کامیاب دینی عمل اور امتِ مرحومہ کا یہ مستمر اور اجماعی مسئلہ ایسی سہولت سے ضلالت وگمراہی اور کوئی ایسی بے اصل بات قرار نہیں پا سکتا کہ جس کا کتاب وسنت اور ادلۂ اربعہ میں کہیں بھی پتہ ونشان نہ ہو، درحالیکہ **لا تجتمع امتی علی الضلالۃ** (میری امت مل کر گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی) کی بشارتِ عامہ امتِ مرحومہ کو سنا دی گئی ہے۔

پس ایک ایسے مسئلہ میں جس پر امت کے خواص وعوام سب جمع ہوں اگر بالفرض اس کا شرعی ماخذ کچھ زیادہ جلی اور نمایاں نہ بھی ہو بلکہ فی الجملہ ہی ہاتھ لگ جائے، تب بھی اعمال کو اہمال پر ترجیح دیتے ہوئے اسے قبول کر لینا چاہئے۔ چہ جائیکہ مسئلہ اجماعی بھی ہو اور اس کا ماخذ بھی واضح اور صاف ہو اور پھر بھی اُسے رد کر دیا جائے۔ اگر ہم امت کے کسی اجماعی معمول کو ادلۂ شرعیہ میں اس جذبہ اور آرزو کے ساتھ ٹٹولیں کہ کسی نہ کسی طرح اس کا کوئی ماخذ نکل آئے اور امت کے خواص وعوام اس بارے میں الزام واتہام سے بری رہیں تو یہ زیادہ اولیٰ ہے، بہ نسبت اس کے کہ ہم اس کو بے اصل ثابت کرنے کا عزم باندھ کر کتاب وسنت میں گھسیں اور دلائل وشواہد کا پورا زور اس پر صرف کر ڈالیں کہ کسی نہ کی طرح وہ بے اصل ثابت ہو جائے اور ہمارا مجوزہ منصوبہ اونچا رہے، خواہ ساری امت نشانہ اور ہدفِ ملامت ہی کیوں نہ بن جائے۔

اربابِ شرف کا دستورِ استدلال کے ساتھ حسنِ ظن اور تسامح ہے، تشددِ بے جا اور سخت گیری نہیں۔ **بُعِثْتُ بِالْحَنِیْفِیَّۃِ السَّھْلَۃِ السَّمْحَۃِ الْبَیْضَآءِ وَبِاللّٰہِ التَّوْفِیْق ۔**

محمد طیب غفرلہٗ   مدیر دار العلوم دیوبند

کلمۂ طیبہ اور قرآن حکیم

کلمۂ طیبہ کا مادہ اور اصل ماخذ

کلمۂ طیبہ کے جواز واثبات کے سلسلہ میں سب سے پہلی بحث اس کے مادّہ کی آتی ہے اور یہ کہ اس کے مادہ کا اصل ماخذ کیا ہے؟ سو ظاہر ہے کہ کلمہ کے دونوں اجزاء قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں، چنانچہ جزءِ اول سورۂ صافات میں وارد ہوا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

اِنَّھُمْ اِذَا قِیْلَ لَھُمْ لآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ یَسْتَکْبِرُوْنَ o

وہ تھے کہ ان سے جب کوئی کہتا کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے تو غرور کرتے۔

سورۂ محمد میں ہے:

فَاعْلَمْ اَنَّہٗ لآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ.

سو تو جان لے کہ کسی کی بندگی نہیں بجز اللہ کے اور معافی مانگ اپنے گناہ کے واسطے اور ایماندار مردوں اور عورتوں کے لئے۔

کلمہ کا دوسرا جزء سورۂ فتح میں وارد ہے۔ ارشادِ حق ہے:

مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ، وَالَّذِیْنَ مَعَہٗ اَشِدَّآءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَمَآءُ بَیْنَھُمْ.

محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں زور آور ہیں کافروں پر، نرم ہیں آپس میں۔

آیاتِ بالا سے واضح ہے کہ کلمۂ طیبہ اپنے مادہ کے لحاظ سے تو صراحۃً قرآن میں موجود ہے اور قرآن اس کے حق میں محض ماخذ ہی نہیں بلکہ نصِ صریح ہے۔

کلمۂ طیبہ کی صورت

دوسرا مرحلہ کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی اور جمع وترتیب کا ہے، جو درحقیقت قرآن کی دو آیتوں کو

ملا کر پڑھنے اور انہیں یکجا جمع کر کے ایک کلمہ کہنے کا مسئلہ ہے۔ سو یہ مسئلہ قرآن کے اطلاق سے حل ہو جاتا ہے، یعنی ان آیتوں کی تلاوت یا قراءت کے کئی حال ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ انہیں منفصلاً الگ الگ پڑھا جائے جیسے بسلسلۂ ذکر اللہ صرف لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ کا وِرد کیا جائے، یا ذکرِ رسول کے موقع پر صرف مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وِردِ زبان ہو۔ دوسرے یہ کہ انہیں اتصال کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے جیسے لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ، تیسرے یہ کہ اُن کے ساتھ حسبِ موقع وضروریات کسی ارتباطی کلمہ کو شامل کر کے پڑھا جائے جیسے اَشْهَدُ یا اَقُوْلُ یا اَعْلَمُ یا اُقِرُّ اَنَّهٗ لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُـحَـمَّـدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ (میں گواہی دیتا ہوں یا کہتا ہوں یا جانتا ہوں یا اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں)۔

اسی طرح اور دوسرے احوال مثلاً اسے کھڑے ہو کر پڑھا جائے یا بیٹھ کر پڑھا جائے یا مثلاً اسے مستقلاً پڑھا جائے یا دوسرے کلمات کے ضمن میں ادا کیا جائے، یا مثلاً اسے مجمع میں پڑھا جائے یا خلوت میں منفرداً پڑھا جائے، یا مثلاً اُسے لکھ کر یاد کیا جائے یا زبان سے رَٹ کر حفظ کیا جائے وغیرہ وغیرہ بہت سے احوال ہیں، جو اس کلمہ کی قراءت کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اتصال، انفصال، استقلال، عدمِ استقلال، اضافہ، عدمِ اضافہ، اجتماع، انفراد، نوشت اور خواند اور اسی طرح کے اور بہت سے احوال اور تقدیریں جو اس کلمہ کو ادا کرتے وقت اسی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں، ان سب کے بارے میں قرآن مطلق ہے، یعنی اس نے اس قسم کی صورتوں میں سے نہ کسی صورت کو معیّن کر کے دوسری صورتوں کی نفی کی ہے اور نہ ان صورتوں میں سے کسی صورتِ خاص پر زور دے کر اُسے حصر کے ساتھ معیّن کیا ہے، جس سے دوسری صورتوں پر کوئی قید اور پابندی عائد ہو جاتی ہو، بلکہ یہ سب صورتیں مساوی طور پر اس کے اطلاق کے نیچے آئی ہوئی ہیں۔

اس لئے اصولِ تفسیر اور عام اصولِ شرعیہ کی رُو سے یہ تمام تقدیریں اور صورتیں اس کے اطلاق کی رو سے نہ صرف جائز ہی رہیں گی بلکہ اس اطلاقِ قرآنی کا ایک حال اور ایک مصداق بن کر قرآن کی مراد ثابت ہوں گی، جن پر حسبِ تصریحِ اصولِ قرآن کی دلالت مانی جائے گی۔ اور یہ سب احوال مدلولاتِ قرآنی ثابت ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جب ان احوال میں سے ایک حال ان دونوں آیتوں

کو ملا کر پڑھنے کا بھی ہے تو یقیناً وہ بھی مدلولِ قرآنی ہی مانا جائے گا۔اس طرح کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی قرآن کی دلالت سے جائز اور شرعی ثابت ہو جائے گی۔

پس کلمۂ طیبہ کے مادّہ کے بارے میں تو قرآن نص ثابت ہوا تھا اور اس کی ہیئتِ ترکیبی کے بارے میں قطعی دلالت کے ساتھ دال ثابت ہوا، جس کو یا تو نص ہی کہا جائے گا اور یا ماخذ شمار کیا جائے گا، جو ماخذ قریب ہونے کی وجہ سے نص ہی کے قریب قریب ہوگا۔

اندریں صورت کون جرأت کرسکتا ہے کہ اطلاقِ قرآنی کے نیچے آئی ہوئی کسی صورت کو ممنوع ٹھہرا کر قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنے کی جرأت کرے اور اس طرح قرآن کے اطلاق کو تقیید سے بدل کر قرآن کی ایک صاف اور صریح دلالت کے مدّ مقابل آجائے، کیونکہ دین کے سلسلہ میں کسی مطلق کو مقید بنانے یا مقید کو مطلق کرنے، کسی عام کی تخصیص کردینے یا خاص کو عام بنادینے کا حق اللہ ورسول کے سوا کس کو حاصل ہے کہ اس جرأت کی گنجائش ہو؟ پھر بھی اگر کوئی غیرِ خدا اور رسول ایسا کرے تو حقیقتاً یہ درپردہ شارع ہونے کا دعویٰ ہے جو بدترین بدعت بلکہ شرک فی الرسالت ہے۔ **اعاذنا اللہ منہ۔**

جمع وترتیب کا شرعی اصول

قرآنی اطلاقات سے اثبات واستدلال کا یہ طریقہ کوئی نرالا یا نیا طرزِ استدلال نہیں، اور نہ ہی کلمۂ طیبہ کی ان دو آیتوں کے ساتھ مخصوص ہے، بلکہ قرآن کریم کی ایک موضوع کی متفرق آیتوں اور سورتوں کو یکجا جمع کر کے پڑھنے اور مجموعہ کو شئے واحد تصور کر کے اس پر ایک نام اطلاق کرنے کا امت میں جو قدیم سے معمول چلا آرہا ہے وہ اسی ضابطہ پر مبنی ہے کہ قرآن کریم اپنے اطلاق وعموم کے نیچے آئی ہوئی صورتوں کو یکجا کرنے یا الگ الگ رکھنے پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا، جب تک کہ اس میں کوئی شرعی قباحت مانع نہ ہو، یا وہ کسی شرعی ضابطہ کے خلاف نہ ٹھہر جائے۔

مثلاً اگر عقائد کی سب آیتوں کو ایک خاص نوعی ترتیب سے جمع کر کے مجموعہ کا نام کتاب الایمان رکھ دیا جائے، یا احکام کی تمام آیتوں کو فقہی ترتیب سے جمع کر کے مجموعہ کو احکام القرآن کا نام دے دیا

جائے، یا مثلاً ذکر وتلاوت کی لائنوں میں صلواتِ خمسہ کے بعد کی مسنون القراءت سورتوں کو یکجا کر کے پنج سورہ کہہ دیا جائے یا اُن میں یومِ جمعہ کی سورۂ کہف اور وقتِ خواب کی سورۂ مزمل یا سورۂ ملک کو شامل کر کے مجموعہ کو ہفت سورہ بولا جائے، یا اخلاق کی تمام آیتوں کو ترتیبِ نوعی کے ساتھ جمع کر کے مجموعہ کا نام الاخلاق الحمدیہ رکھدیا جائے، یا سورۂ فلق اور سورۂ ناس کو جمع کر کے معوّذتین کا لقب دیا جائے، یا اسی طرح روایاتِ حدیث کے سلسلہ میں کسی ایک مضمون یا چند مضامین کی چالیس حدیثیں جمع کر کے اُن کا نام چہل حدیث یا اربعین رکھ دیا جائے، یا جیسے امام ہمام بخاری نے متفرق ابوابِ دین کی سات ہزار سے اوپر صحیح حدیثیں فقہی ترتیب سے جوڑ کر مجموعہ کا نام **الجامع الصحیح** رکھ دیا حالانکہ یہ حدیثیں قطعاً اس ترتیب اور ہیئتِ کذائی سے قلبِ نبوت پر وارد نہیں ہوئی تھیں جس ترتیب سے بخاری نے جمع کیں۔

پھر اس جامع صحیح میں بھی فقہی، اخلاقی اور کلامی ترتیب سے نصوصِ حدیث کو ترتیب وار جمع کر کے ہر مجموعہ کو اس کے مناسب ناموں کتاب الایمان، کتاب التوحید، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ سے یاد کیا اور امت کے عمل کے لئے اسے حجت اور دستاویز ٹھہرایا، تو یہ اطلاقاتِ قرآنی وحدیثی کی رو سے نہ صرف جائز ہے بلکہ یہ ان نصوص کے ممکنۃ الاجتماع احوال ہیں، جو اُن کے اطلاق کے تحت مراداتِ نصوص ہیں اور انہیں استعمال میں لانا نہ صرف مباح ہی ہے بلکہ مرادِ نصوص پر عمل درآمد کرنا ہے۔

پھر اس قسم کی جمع وترتیبِ روایات کو بلا نکیر امت کے تلقی بالقبول کرنے اور سلف سے لے کر خلف تک بلا ردّ وقدح اور بلا طعن وانکار قبول کرتے چلے آنے سے یہ مسئلہ ایک اجماعی مسئلہ بھی ہو جاتا ہے۔

اب جو لوگ اس قرآنی یا حدیثی اطلاق کے منکر ہو جائیں، کیا وہ بتلا سکتے ہیں کہ ان مذکورہ انواع کے دینی مجموعوں اور ان کی مروّجہ ہیئتِ کذائی کا کوئی خصوصی اور صریح ماخذ کہیں بھی قرآن وحدیث میں موجود ہے؟ ان ناموں کی جو ان مجموعوں پر اطلاق کئے گئے ہیں کوئی فہرست کسی آیت یا روایات یا قولِ صحابی میں وارد ہوئی ہے؟ اور جب نہیں ہوئی تو ان حضراتِ مانعین کے نقطۂ خیال سے کس طرح جائز ہے کہ آیات وروایات کے ان علمی وعملی مجموعوں کو کلامِ واحد یا کتابِ واحد کی حیثیت

سے حجت وسنت گردانا جائے، اور ان پر اپنے دین کی عمارتیں کھڑی کی جانے لگیں، اور کیوں یہ حضرات اپنے اسی (زیر بحث) اصول کی رو سے صحیح بخاری، احکام القرآن، اربعینیّات اور اس قسم کے دوسرے فقہی، کلامی اور اخلاقی مجموعوں کو اُن کی اس ہیئتِ کذائی کے ساتھ آج ہی سے ممنوع الاشاعت ٹھہرا کر پوری دنیا کو چیلنج نہیں کر دیتے کہ یا تو ان قرآنی اور حدیثی مجموعوں کی جمع وتالیف بایں ہیئتِ کذائی کا کسی آیت وروایت یا قولِ صحابی سے پتہ دیا جائے ورنہ ان اختراعی پلندوں کو ممنوع الاشاعت سمجھا جائے۔

واضح رہے کہ یہ مطلقاً تدوینِ حدیث یا جمعِ روایات سے بحث نہیں جیسا کہ مانعینِ کلمۂ طیبہ کو بھی اس کلمہ کے دونوں اجزاء کی مطلق جمع وترتیب سے بحث نہیں، گفتگو اس مخصوص ہیئتِ کذائی میں ہے۔ سو اگر مخصوص آیات وروایات کی یہ خصوصی ہیئتِ کذائی جو ان مذکورہ مجموعوں میں پائی جاتی ہے جائز ہے تو کلمہ کی ان دو آیتوں میں یہ جمع وترتیب بایں ہیئتِ کذائی کیوں ناجائز ہے؟ اور اگر ان مجموعوں پر اسمِ واحد کا اطلاق کیا جانا جائز ہے تو کلمہ کی ان دو آیتوں کے مجموعہ کو کلمۂ طیبہ کے نام سے یاد کیا جانا کیوں ناجائز ہے؟ اور اگر ان مجموعوں کو دین میں حجت وسند باور کرنا جائز ہے تو کلمۂ طیبہ کے اس مجموعہ کو حجتِ شرعی سمجھنا آخر کیوں ناجائز ہے؟ کہ اس کے بارے میں خواہ مخواہ کی بحثیں کھڑی کی جائیں اور اسے خصوصیت سے غیر شرعی چیز باور کرا کرامت میں ممنوع الاشاعت ٹھہرایا جائے؟

بہر حال ان تمام مجموعوں کی سندِ جواز وہی اطلاقِ قرآنی ہے جسے امت استعمال کرتی چلی آئی ہے۔ اس لئے اس اصول کو کلمۂ طیبہ کے بارے میں استعمال کر لیا جانا آخر کیوں ایسا جرم قرار پا گیا ہے کہ اس کی معافی کی کوئی صورت نہیں۔

اسوۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

پھر اطلاقِ قرآنی کی رُو سے امت کا یہ جمع وتالیفِ آیات کا طریقہ نہ صرف جائز ہی ہے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسے کر کے دکھلا دینے کے سبب مسنون اور اسوۂ نبوی بھی ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے عمل سے چند مختلف قرآنی کلمات کو یکجا جمع کر کے کلمۂ واحدہ بنایا

اور یہ کہہ کر بنایا ہے کہ یہ کلماتِ قرآنی ہیں جنہیں یکجا جمع کیا جا رہا ہے۔ ذیل کی حدیث اس حقیقت پر کھلی روشنی ڈالی رہی ہے:

وعن ابی الدرداء عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال ان اللّٰہ اختار من الکلام اربعًا لیس من القراٰن وھُنَّ من القراٰن سبحان اللّٰہ والحمد للّٰہ ولا الٰہ الاّ اللّٰہ واللّٰہ اکبر. رواہ الطبرانی والبزار (مجمع الزوائد ص۸۸ ج۱۰)

ترجمہ: حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اللہ نے پسند فرمالیا ہے کلاموں میں سے چار کلمات کو جو (ہیئتِ ترکیبی کے لحاظ سے) قرآن سے نہیں اور (بحیثیتِ انفرادی) قرآن سے ہیں: سُبْحَانَ اللّٰہِ اور اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اور لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ اور اَللّٰہُ اَکْبَرُ۔

اس حدیث سے صاف واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ چاروں کلمے خود تجویز نہیں فرمائے بلکہ قرآن سے لئے، اس لئے فرمایا: ھُنَّ مِنَ الْقُرْاٰنِ (یہ چاروں کلمے قرآن سے ہیں) اور نفی اگر فرمائی تو وہ ان کی ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ قرآن سے ہونے کی فرمائی ہے۔ یعنی یہ مرکب مجموعہ آیتِ قرآنی نہیں، پس من القرآن کی نفی کا تعلق نہ اجزاءِ کلام سے ہے اور نہ ہی ان اجزاء کے فعلِ جمع وترتیب سے ہے، جس سے واضح ہوا کہ چند متفرق کلماتِ قرآنی کو جوڑ کر کلامِ واحد بنالیا جانا اسوۂ نبوت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کر کے دکھلا دیا ہے۔

پس یہ جمع وتالیفِ آیات کا فعل جہاں اطلاقِ قرآنی کی رو سے جائز تھا وہاں اسوۂ نبوی سے ثابت ہو جانے کے بعد جائز ہی نہیں مسنون بھی نکلتا ہے، اور جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اللّٰہ اختار کا لفظ استعمال فرمایا تو اس سے یہ صنعت مرضیٔ الٰہی اور پسندیدۂ خداوندی بھی نکلتی ہے۔

ظاہر ہے کہ کلمۂ طیبہ کی صورت اس کلمۂ تمجید سے کچھ بھی مختلف نہیں بلکہ عین اس کے مطابق ہے، یہاں بھی متفرق کلماتِ قرآن کو قرآن کہہ کر جمع کیا گیا ہے اور کلمۂ طیبہ میں بھی دو آیتوں کو آیت کہہ کر یکجا کر لیا گیا ہے، اس لئے کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی جہاں اطلاقِ قرآنی کی رو سے جائز ثابت ہوئی تھی وہاں اسوۂ نبوت مل جانے سے وہ مسنون بھی ثابت ہوگئی۔

بلکہ جن احادیث میں کلمۂ طیبہ کی یہ ہیئتِ ترکیبی وارد ہوئی ہے (جن کی تفصیل آگے آئے گی)

وہاں بھی یہی اسوۂ نبی کارفرما ہے، جو یہاں ہے۔یعنی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے دونوں جملے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تجویز فرمودہ نہیں بلکہ قرآن سے لئے ہوئے ہیں جن کو یکجا کر دیا ہے۔

پس حدیثِ بالا سے تو کلمہ کی ہیئتِ ترکیبی کا مسنون ہونا قیاس بالمثل کے طور پر ہی ثابت ہوا تھا اور ان احادیث سے کلمۂ طیبہ کی جمع وتالیف اور اس کی ہیئتِ ترکیبی کا عینِ نص حدیث سے مسنون ہونا واضح ہو گیا، اس لئے کلمۂ طیبہ کے جواز کے لئے اعلیٰ ترین حجت تو اطلاقِ قرآنی ہے پھر حدیثِ بالا کی رو سے دوسری حجت قیاس بالمثل ہے اور پھر احادیثِ محولۂ سطورِ بالا کی رو سے تیسری حجت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ فعلی اور اسوۂ نبوی ہے۔

بہر حال اطلاقِ قرآنی سے چند متفرق آیتوں کو یکجا کر کے کلمۂ واحدہ بنا لینا نہ صرف اصولاً ہی جائز قرار پاتا ہے بلکہ اسی کے ساتھ فعلِ نبوت بھی ثابت ہوتا ہے اور آپ نے اس اصول پر عمل کر کے امت کے سامنے عملی اسوہ پیش فرما دیا ہے۔اس اصول ہی کے ماتحت وہ تمام نظیریں عمل میں آئی ہیں جن کی مثالیں ابھی ہم پیش کر چکے ہیں۔ بہر حال جہاں کلمۂ طیبہ کا مادّہ نصوصِ قرآن سے ثابت ہوا وہیں اس کی صورت، عمومات اور اطلاقاتِ قرآن سے ثابت ہوئی جس کی پشت پناہی اسوۂ نبوی سے ہو رہی ہے۔

اجزاءِ کلمہ کی جمع وترتیب کی ضرورت

بہر حال اطلاقِ قرآنی سے کلمۂ طیبہ کی ان دونوں آیتوں کو ملا کر پڑھنے کا جواز تو ثابت ہو گیا۔ اب دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ آیا اس جمع وترتیب کی ضرورت بھی ہے یا نہیں؟ سو اِسے بھی قرآنی ہی اصول سے اس طرح حل کرنا چاہئے کہ دین کی دو ہی بنیادیں ہیں جن پر اُس کے اصول وفروع کی عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ایک اخلاصِ عبادت اور ایک اتباعِ سنت۔اصلِ اول کے لئے ارشادِ قرآنی ہے:

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ.

اور ان کو حکم یہی ہوا کہ بندگی کریں اللہ کی خالص کر کے اس کے واسطے بندگی۔

دوسری اصل کے بارے میں ارشاد ہے:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ .

تمہارے لئے تھی سیکھنی رسول اللہ کی چال۔

ظاہر ہے کہ اخلاصِ عبادت بغیر اتباعِ سنت کے میسر نہیں ہوسکتا اور اتباعِ سنت بغیر جذبۂ اخلاصِ عبادت کے بہم نہیں پہنچ سکتا۔ یہ دونوں اسی طرح لازم ملزوم ہیں جیسے خدا اور رسول آپس میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔

خاصانِ خدا خدا نباشند لیکن ز خدا جدا نباشند

اگر اخلاص جگہ چھوڑ دے تو وہیں سے اشراک اُبھر آئے گا اور اتباع جگہ چھوڑ دے تو وہیں سے ابتداع ابھر آئے گا۔ اور ظاہر ہے کہ جب شرک اور بدعت دو ہی اصلیں دین کو منہدم کرتی ہیں جو آپس میں لازم ملزوم ہیں کہ شرک کے لئے بدعت لازم ہے اور بدعت کے لوازم میں سے شرک ہے تو قدرتی طور پر یہی دو اصلیں (اخلاصِ عبادت اور اتباعِ سنت) دین کی قائم کنندہ بھی ٹھہر سکتی ہیں جن کا آپس میں لازم ملزوم ہونا ضروری ہوگا۔ ورنہ اگر اخلاصِ عبادت کے لئے اتباعِ سنت لازم نہ رہے تو اخلاص کے ساتھ بدعات کا اجتماع جائز ہو جائے گا۔ اور اگر اتباعِ سنت کے لئے اخلاصِ عبادت لازم نہ رہے تو اتباع کے ساتھ شرک کا اجتماع جائز ثابت ہو جائے گا، حالانکہ یہ قطعاً ناجائز اور ممنوعِ شرعی ہے۔ اس لئے اخلاص کے ساتھ اتباع کا اور اتباع کے ساتھ اخلاص کا معنوی لزوم ضروری نکلا۔ اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جب ان حقیقتوں میں تلازمِ باہمی ہے تو ان کی تعبیروں میں تلازم خود بخود ثابت ہو جائے گا، کیونکہ معانی کے تلازم کا ظہور تعبیرات کے باہمی تلازم کے بغیر ممکن نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اخلاص کی وہ تعبیر جو ہر قسم کے شرک سے مانع ہو **لا الٰہ الا اللّٰہ** ہے، اور اتباعِ سنت کی وہ تعبیر جو ہر قسم کی بدعت سے مانع ہو **محمد رسول اللّٰہ** ہے۔

اب خواہ ان تعبیرات کو شہادت کے الفاظ سے ادا کیا جائے یا اقرار وقول وغیرہ سے، یا بلا کسی خاص لفظ کے اضافہ کے صرف اصل الفاظ میں ادا کیا جائے، بہر صورت **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** نکلتا ہے، اس لئے جہاں قرآنی دلالت سے ان دو آیتوں کے جمع کا جواز ثابت ہوا تھا وہیں قرآن ہی کی نصوص سے اس جمع وترتیب کی ضرورت بھی ثابت ہوئی اور واضح ہوا کہ بابِ عقائد میں ان میں سے کسی ایک پر قناعت نہیں کی جاسکتی۔

نیز یہ لزوم اس لحاظ سے بھی ظاہر ہے کہ **لا الٰہ الا اللّٰہ** منشاءِ اعتقاد ہے اور **محمد رسول اللّٰہ** منشاءِ طاعات واعمال۔ اور جب کہ ہم عقیدہ کو عمل سے اور عمل کو عقیدہ سے جدا کرنے کے مجاز نہیں کہ عقیدہ بلا عمل اصلِ بے ثمر ہے اور عمل بلا عقیدہ نفاق ہے جو درخور قبول نہیں، اس لئے ہم بابِ اعتقادات میں **لا اله الا اللّٰہ** کو **محمد رسول اللّٰہ** سے جدا کرنے کے مجاز نہ ہوں گے۔

یہی وجہ ہے کہ بنصِ حدیثِ نبوی انسانی اوّل یعنی یومِ الست میں بھی تمام انسانوں سے اس کلمہ کے مجموعہ ہی کا عہد لیا گیا، پھر پیدائش کے بعد دنیا میں بھی انبیاء ومرسلین اور نبوت کے نائبین کے ذریعہ اس مجموعی کلمہ ہی کا عہد لے کر عہدِ الست یاد دلایا جاتا ہے۔ پھر قبر میں بھی بنصِ حدیث اس پورے ہی کلمہ کا سوال کیا جاتا ہے اور آخر کار میدانِ حشر میں بھی بروایتِ حافظ ابن قیم عن ابی العالیہ کوئی بندہ اپنی جگہ سے ہل نہیں سکے گا جب تک کہ وہ دو سوالوں کا کا جواب نہ دیدے گا، ایک یہ کہ:

مَاذَا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ.

''دنیا میں تمہاری عبادت کیا تھی؟''

دوسرے یہ کہ:

مَاذَآ اَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِيْنَ ○

''تم نے رسولوں کو کیا جواب دیا؟''

پہلے سوال کا جواب ہوگا **لا اله الا اللّٰہ** اور دوسرے کا جواب ہوگا **محمد رسول اللّٰہ**۔ پس اس دین کا لبِ لباب صرف یہی دو کلمے نکلتے ہیں جن پر یومِ الست سے لے کر دنیا تک، دنیا سے لے کر برزخ تک اور برزخ سے لے کر قیامت تک انسان کی نجات وہلاکت کی عمارت کھڑی ہوئی ہے اور یہ دونوں جملے عقیدہ کی حدتک آپس میں ایسے لازم ملزوم نکلتے ہیں کہ ازل سے ابد تک کسی عالم میں بھی جدا نہیں ہوئے اور نہ ہوں گے۔

اس حقیقتِ تلازم کو قاضی عیاض اپنی جلیل القدر کتاب شفا میں آیتِ کریمہ **وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ** (اور ہم نے اے پیغمبر تمہارا نام اونچا کیا) کی تفسیر کرتے ہوئے نمایاں فرمارہے ہیں:

وروى ابو سعيد الخدرى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اتانى

جبریل فقال ان ربی وربك یقول تدری کیف رفعتُ ذکركَ قلتُ اللّٰہ اعلم قال اذا ذُکرتُ ذُکرتَ معی قال ابن عطاء جَعَلۡتُ تمام الایمان بذکرك.

(شفاءص۱۳)

ترجمہ: اور ابوسعید نے روایت کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس جبرئیل آئے اور فرمایا کہ میرا اور تیرا پروردگار فرماتا ہے کہ کیا تم جانتے ہو کہ میں نے تمہارا ذکر کیونکر اونچا کیا ہے؟ میں نے کہا اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ فرمایا کہ جب میں ذکر کیا جاؤں گا تو تم بھی میرے ساتھ ذکر کئے جاؤ گے۔ ابن عطاء نے فرمایا یعنی خدا فرماتا ہے میں نے ایمان کی تکمیل تمہارے ذکر پر موقوف کر دی ہے۔

کنز العمال میں اسی روایت کے آخری کلمات اس طرح آئے ہیں:

قال لا اُذۡکَرُ الَّا ذُکِرۡتَ مَعِیۡ

ترجمہ: میں ذکر نہیں کیا جاؤں گا، مگر یہ کہ میرے ساتھ آپ بھی ذکر کئے جائیں گے۔

(کنز العمال ص۱۰۱ ج۶ کتاب الفضائل)

آگے اس معیتِ ذکری کی تفصیل قاضی عیاض نے اس طرح فرمائی:

قِیۡل اذا ذُکِرۡتُ ذکِرۡتَ معی فی قول لا الٰہ الا اللّٰہ محمّد رسول اللّٰہ، وقیل فی الاذان. (شفاءص۱۴)

ترجمہ: کہا گیا کہ جب میں ذکر کیا جاؤں گا تو تم بھی میرے ساتھ ذکر کئے جاؤ گے قول **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** میں، اور کہا گیا کہ اذان میں بھی (یعنی یہ دونوں کلمے **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** ساتھ ساتھ رہیں گے، انہیں جدا نہیں کیا جا سکے گا)۔

شفاء کی اس عبارت سے واضح ہے کہ ان دونوں حقیقتوں توحید و رسالت میں اعتقادی اور ایمانی تلازم ہے، خواہ توحید و رسالت کے یہ دونوں جملے بلا الفاظِ شہادت کلمۂ واحدہ بنا لئے جائیں جیسے شفاء کے قولِ اول سے واضح ہے، اور خواہ بالفاظِ شہادت کلمۂ واحدہ کر لئے جائیں جیسے قولِ ثانی سے واضح ہے جواذان میں کیا جاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ متقدمین اور سلف میں جیسے **اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ واشھد ان محمدا رسول اللّٰہ** رائج اور معمول تھا ایسے ہی **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** بھی معروف اور معلوم تھا۔ اور ایمان اور اعتقاد کے دائرہ میں یہ دونوں جملے ایک دوسرے کے

ساتھ لازم ملازم سمجھے جاتے تھے۔

ملا علی قاری حدیث **بُنی الاسلام علٰی خمسٍ** کی شرح کرتے ہوئے اپنی کتاب مرقاۃ میں اس تلازم کی طرف کھلی راہ نمائی فرمارہے ہیں۔ لکھتے ہیں:

ولتلازم الشهادتين شرعًا جعلتا خصلة وَاحدةً. واقتصرفی روایة علٰی احدی الشهادتين اكتفاءً اونسيانًا قيل واُخذ من جمعهما كذٰلك فی اكثر الرّوايات انّهٗ لا بُدّ فی صحة الاسلام من الاتيان بهما علی التوالی والترتيب. (مرقاۃ ج۱ص۵۰)

ترجمہ: اور شہادتین کے شرعی تلازم کی وجہ سے دونوں شہادتیں ایک کلمہ بنادی گئی ہیں اور جس روایت میں ان میں سے کسی ایک پر اقتصار کیا گیا ہے وہ یا تو اکتفاءً ہوا ہے (کہ ایک کے ذکر کو بوجہ تلازمِ باہمی کے کافی سمجھ کر دوسرے کا ذکر بھی سمجھ لیا گیا) یا راوی سے نسیاناً ہوا ہے (کہ بھولے سے ایک کلمہ ذکر سے رہ گیا) نیز اکثر وبیشتر روایات میں ان دونوں کو ملا کر لانے سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ اسلام کی صحت وقبولیت ان دونوں شہادتوں کے اسی طرح ساتھ ساتھ اور تربیت کے ساتھ ہونے پر ہی موقوف ہے۔

چونکہ حدیث میں یہ کلمہ بلفظِ شہادت آیا تھا اس لئے شارح نے بھی ذکری طور پر شہادتین کا لفظ استعمال فرمایا۔ ورنہ مقصودِ اصلی تلازمِ جملتین ہے خواہ یہ دو جملے بالفاظِ شہادت ہوں یا بلا الفاظِ شہادت، جیسا کہ شفاء کی عبارت سے ابھی واضح ہو چکا ہے۔

بہر حال جیسے اجزاءِ کلمہ کی جمع وترتیب کا جواز اطلاقِ قرآنی سے ثابت ہوا تھا ایسے ہی ان کا باہمی تلازم بھی تا بحدِ اعتقاد وایمان اصولِ قرآنی اور سلف کے کلام سے نکل آیا۔ اس سے نمایاں ہو گیا کہ ان دونوں جملوں کے اعتقادی تلازم پر جو قرآنی اصول سے واضح ہوا سلف وخلف کا اجماع بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جب قرآن کی ان دو آیتوں کی جمع وترتیب کے حق میں شرعی موانع تو مرتفع ہوں اور شرعی مقتضیات اور دواعی جمع ہوں تو ظاہر ہے کہ یہ کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی بن جانے اور اس کے واجب القبول ہونے کی دلیل ہوگی، نہ کہ اس کے ممنوع التسلیم یا ممنوع الاشاعت ہونے کی۔

کلمۂ طیبہ کا تسمیہ

پھر جس طرح اسلام کے تمام اعتقادی اور عملی اجزاء کے نام الگ الگ مشخص ہیں اور وہ قرآن وحدیث ہی سے مستنبط ہیں، کیونکہ ہر مسئلہ کی تقریر میں اس کا جامع عنوان اور سرنامہ بھی لپٹا ہوا ہوتا ہے، جسے راسخین فی العلم نکال لیتے ہیں، ایسے ہی کلمۂ طیبہ جب کہ اپنے اجزاءِ ترکیبی کے اعتقادی تلازم کی وجہ سے ایمان واعتقاد کے دائرہ میں شئے واحد بن گیا تو اس کا نام رکھا جانا یا بالفاظِ دیگر قرآن وحدیث میں سے اس کا عنوان اخذ کر لیا جانا بھی کوئی غیر شرعی چیز نہیں ہوسکتا تھا، جس سے اس کی مجموعی حقیقت کا تعارف کر دیا جاتا۔ سو قرآن کریم ہی نے یہ مسئلہ بھی حل فرما دیا اور بغیر سعیٔ استنباط عبارت النص ہی میں اس کے نام کی صراحت فرما دی کہ وہ نام کلمۂ طیبہ ہے۔

چنانچہ آیتِ کریمہ مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بطور تفسیر کے فرمایا کہ کلمۂ طیبہ اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ ہے۔ پھر اسی روایت میں آگے فرمایا کہ اس کلمۂ طیبہ کی اصل لا الٰہ الا اللّٰہ ہے۔ ظاہر ہے کہ شئے کی اصل اس سے جدا نہیں ہوسکتی اس لئے اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ میں لا الٰہ الا اللّٰہ ہمہ وقت موجود رہتا ہے۔ پس اصل کلمہ لا الٰہ الا اللّٰہ ہوا اور اس کی فرع اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ ہوئی۔ ظاہر ہے کہ دونوں جگہ کلمہ تو ایک ہی رہا، دوئی صرف اشھد کے لفظ سے پیدا ہوگئی، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کلمۂ طیبہ اس عنوانِ شہادت یعنی اشھد کا لقب نہیں ہے ورنہ جب یہ اشھد اس کلمۂ توحید سے جدا کر دیا جائے تو اس کا نام کلمۂ طیبہ نہ ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے یہ واضح ہوا کہ کلمۂ طیبہ اس عنوانِ شہادت یا اشھد کا لقب نہیں بلکہ اس کی حقیقتِ مشہودہ کا لقب ہے اور حقیقتِ مشہودہ لا الٰہ الا اللّٰہ ہے نہ کہ اشھد۔ اس لئے کلمۂ طیبہ اصل میں تو نام ہوا لا الٰہ الا اللّٰہ کا کہ وہ اصل اور قائم بالذات ہے، اور بالعرض نام ہوا اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ کا کہ وہ قائم بالعرض ہے، قائم بالذات نہیں۔

بلکہ درمنثور وغیرہ کی ایک روایت میں اس آیت کلمۂ طیبہ کی تفسیر کے تحت صرف ''لا الٰہ الا اللّٰہ'' ہی کا ذکر ہے اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ کا ذکر ہی نہیں۔ اس لئے کلمۂ طیبہ درحقیقت اس بے شہادت کے کلمہ ہی کا نام ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ تو ان دونوں کلموں کا نام ہے البتہ کیفیتِ تسمیہ میں فرق ہے کہ ایک کا نام کلمۂ طیبہ بالذات ہے ایک کا بالعرض، یہ دوسری بات ہے کہ عرفِ عام میں اصل کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللّٰہ کو تو کلمۂ طیبہ کہا جانے لگا اور فرعی کلمہ اشہد ان لا الہ الا اللّٰہ کو اس کے مضمونِ شہادت کی وجہ سے کلمۂ شہادت کہنے لگے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے کہ یہاں کلمۂ طیبہ کے معنی پورے کلمہ کے ہیں، صرف اس کے جزءِ اوّل لا الٰہ الا اللّٰہ کے نہیں، جو روایت میں مذکور ہوا ہے۔ اور وہیں یہ روایت بھی بلفظہٖ نقل کر دی گئی ہے۔

قرآن حکیم کی ایک دوسری آیت یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ سے کلمۂ طیبہ کا دوسرا نام قولِ ثابت بھی ثابت ہو رہا ہے جیسا کہ طاؤس کی تفسیری روایت سے واضح ہے جو ابن عباس کے شاگرد ہیں، گویا یہ تفسیر بھی ابن عباس ہی کی ہے کہ طاؤس کا علم ابن عباس ہی سے ماخوذ ہے۔ یہ روایت بھی آگے آرہی ہے۔

ایک تیسرا نام پہلی آیت مَثَلُ کَلِمَۃٍ طَیِّبَۃٍ سے اور بھی اخذ کیا جا سکتا ہے اور وہ 'اصل ثابت' ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کلمۂ طیبہ ہی کو اَصْلُھَا ثَابِتٌ فرمایا گیا ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تفسیری روایات میں اگر کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللّٰہ کو کہا گیا ہے تو اس کے ساتھ دوسرا جزء محمد رسول اللّٰہ مل جانے سے یہ نام زائل نہیں ہو جائے گا بلکہ مجموعہ کا وہی نام ہوگا جو جزءِ اوّل کے لئے پکارا گیا ہے، کیونکہ جزءِ ثانی کا کوئی مستقل نام ہی نہیں کیونکہ جزءِ ثانی درحقیقت تابع اور تتمہ ہے جزءِ اول کا۔ اس لئے تسمیہ میں بھی وہ جزءِ اول کے تابع رہے گا، اور کلمۂ طیبہ مجموعۂ کلمہ ہی کا لقب مانا جائے گا۔

کلمۂ طیبہ اور حدیثِ نبوی

بہر حال کلمۂ طیبہ کا ہر پہلو، اس کا مادّہ، اس کی صورت، اس کی اصلیت، اس کا نام تک قرآن ہی سے نکل آیا۔ مادّہ تو بلا استدلال عینِ نص سے اور صورتِ کذائی کا جواز بواسطۂ استدلالِ نصِ قرآنی سے ثابت ہو گیا۔ نیز اس کے اجزاءِ ترکیبی کا اعتقادی تلازم اور پھر اس کی مجموعی عبارت کا تسمیہ بھی

کتاب اللہ ہی سے ماخوذ نکلا۔ظاہر ہے کہ کلمہ کی ہیئتِ ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے اتنا غیر معمولی ثبوت جو براہِ راست کتاب اللہ سے متعلق ہو کافی ہی نہیں کافی سے زائد ہے۔جس کے بعد کسی مزید ثبوت کی حاجت باقی نہیں رہتی۔

اب اگر حضراتِ مانعینِ کلمۂ طیبہ اس ثبوت کے خلاف اس درجہ کا کوئی ثبوت پیش کرتے ،کوئی آیت یا کوئی صحیح اور متواتر ومشہور روایت سامنے لاتے جو اطلاقِ قرآنی کو منسوخ کر کے صراحتاً کلمۂ طیبہ کے ممنوع وناجائز یا بدعت ہونے پر دلالت کرتی تو بلاشبہ اس پر توجہ کی جانی ضروری ہوتی لیکن اس کے برعکس اگر روایتیں ملتی ہیں تو اس اطلاقِ قرآنی کی مؤید اور اس اطلاق کے نیچے آئے ہوئے ایک ایک حال کے جواز اور ثبوت کی ملتی ہیں جس سے ہمارا پیش کردہ ثبوت اور زیادہ مضبوط ومستحکم ہوجاتا ہے۔

مثلاً ان دونوں آیتوں **لا الٰہ الا اللّٰہ، محمد رسول اللّٰہ** کا ایک حال انفصال کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت کو الگ استعمال کیا جائے ،سو جملۂ توحید کو منفصلاً ادا کرنے کے جواز پر احادیثِ ذیل روشنی ڈال رہی ہیں۔

افضل الذکر لا الٰہ الا اللّٰہ. کان دین الانبیاء لا الٰہ الا اللّٰہ.

ترجمہ:افضل ترین ذکر لا الٰہ الا اللہ ہے،تمام انبیاء کا دین لا الٰہ الا اللہ (یعنی توحیدِ خالص) تھا۔

ادھر جملۂ رسالت کے منفرداً استعمال کرنے پر حدیثِ ذیل روشنی ڈال رہی ہے۔

کان نقش خاتم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ’محمد رسُول اللّٰہ‘.

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتری کا نقش ’’محمد رسول اللہ‘‘ تھا۔

یا درود شریف کے مختلف صیغے جو بطور ذکر و وِرد احادیث میں وارد ہوئے۔جیسے **اَللّٰھُمَّ صَلِّ علٰی مُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللّٰہِ یَا رَسُوْلَ الرَّحْمَۃِ** وغیرہ جو فقط محمد رسول اللہ کو **لا الٰہ الا اللّٰہ** سے الگ کر کے پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔

یا مثلاً ان دونوں آیتوں کا ایک حال انفصالِ ضمنی کا ہے کہ وہ استعمال تو علیحدہ علیحدہ ہی کی جائیں،مگر دوسرے کلمات کے ضمن میں جیسے کلمۂ تمجید کہ **لا الٰہ الا اللّٰہ** کو بضمن کلماتِ تسبیح وتحمید

وتکبیر وغیرہ ادا کیا جائے، سبحان اللّٰہ والحمد للّٰہ ولا الٰہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر یا جیسے کلمۂ اخلاص لا الٰہ الا اللّٰہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون یا جیسے کلمۂ توحید لا الٰہ الا اللّٰہ وحدہٗ لا شریک لہٗ لہ الملک ولہ الحمد وھو علٰی کل شئ قدیر یا جیسے کلمۂ اسلام لا الٰہ الا اللّٰہ ولا نعبد الا ایّاہ وغیرہ کہ یہ سب اسماء کلمۂ توحید، کلمۂ اخلاص، کلمۂ اسلام درحقیقت اس کلمۂ طیبہ ہی کے اسماء میں تھوڑے تھوڑے فروق کے ساتھ ہیں۔

چنانچہ اس قسم کے کلمات سے احادیث بکثرت بھری ہوئی ہیں یا اسی طرح محمد رسول اللہ کو بضمن مناقبِ انبیاء ذکر کیا گیا ہے گو اس کے عنوان میں کچھ لفظی فرق بھی ہو جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اللہ، موسیٰ علیہ السلام کو کلیم اللہ اور عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ فرما کر اپنے کو عبد اللہ اور رسول اللہ فرمایا۔ پس یہاں جملۂ محمد رسول اللّٰہ بضمن اوصافِ انبیاء مذکور ہوا ہے جس کے ساتھ جملۂ توحید مذکور نہیں ہے، اور نہ ہی یہ اس کا موقعہ بھی ہے۔

پھر اسی طرح اسی اطلاقِ قرآنی کے نیچے انہی دو آیتوں کا ایک حال اُنہیں ملا کر پڑھنے کا ہے، مگر باضافۂ الفاظِ مناسب جیسے لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ کو حروفِ شہادت کے اضافہ کے ساتھ جمع کر کے پڑھا جائے جسے کلمۂ شہادت بھی کہتے ہیں اور کلمۂ طیبہ بھی اس کا نام ہے، یعنی اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ واشھد ان محمدًا رسول اللّٰہ. پس یہ بھی ان قرآنی آیتوں کا ایک حال ہے جو اطلاقِ قرآنی کے تحت جائز ہے اور احادیث اس سے بھری پڑی ہیں۔

اسی طرح مثلاً ایک حال اُسی اطلاقِ قرآنی کے نیچے ان دونوں آیتوں کے اتصال کا ہے، مگر اضافہ الفاظ یعنی لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ جسے کلمۂ طیبہ بھی کہا گیا ہے اور قولِ ثابت بھی، اور معنیً کلمۂ شہادت بھی ہے۔ سو اس سے بھی بہت سی روایاتِ حدیث بھری ہوئی ہیں۔

چند احادیث بطور استدلال

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے:

(۱) مکتوب علی العرش لا الٰہ الاّ اللّٰہ محمد رسُول اللّٰہ لا اعذب من

قالها. (کنز العمال ج۱ص۱۵)

ترجمہ: عرش پر لکھا ہوا ہے: لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ جو اِسے کہہ لے گا میں اُسے عذاب نہ دوں گا۔

ابوالحمراء کی روایت کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

(۲) لما اسریٰ بی الی السماء دخلتُ الجنة فرأيت فی ساق العرش الأيمن مكتوب لا اله الاّ اللّٰه محمّد رسول اللّٰه. (کنز العمال ج۶ص۱۵۸)

ترجمہ: جب مجھے معراج کرائی گئی آسمان کی تو میں نے عرش کے دائیں پائے پر لکھا ہوا دیکھا: لا اله الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه۔

حاکم (صاحبِ مستدرک) بیہقی (صاحبِ شعب الایمان) اور ابن عساکر کی روایت ہے، جسے ابن کثیر نے البدایہ میں لیا ہے:

(۳) وروى الحاكم ايضًا والبيهقی وابن عساكر من طريق عبدالرحمٰن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن جدهٖ عن عمر بن الخطاب قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم لما اقترف اٰدم الخطيئة قال يا ربّ اسئلك بحق محمد ،ان غفرت لی، فقال اللّٰه فكيف عرفت محمدا ولم اخلقه بعد، فقال يا ربِّ لانك لما خلقتنی بيدك ونفخت فِیَّ من روحك رفعت رأسی فرأيت علی قوائم العرش مكتوبًا "لا اله الاَّ اللّٰه محمد رسول اللّٰه" فعلمت انك لم تضيف الیٰ اسمك الا احبّ الخلق اليك، فقال اللّٰه صدقتَ يا اٰدم انه لاحبّ الخلق اِلیَّ واذ سألتَنی بحقه فقد غفرت لك ولو لا محمد ماخلقتك.

(البدایہ والنہایہ ج۱ص۸۱)

ترجمہ: اور حاکم نے بھی (مثل حدیثِ اول کے جس میں آدم کی قبولِ توبہ کا ذکر ہے) اور بیہقی نے اور ابن عساکر نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کی سند سے حضرت عمر بن خطاب کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمؑ سے خطاء سرزد ہوئی تو انہوں نے عرض کیا، پروردگار! میں آپ سے بحق محمد سوال کرتا ہوں کہ مجھے معاف فرما دیجئے۔ اللہ نے فرمایا تم نے محمد کو کیسے پہچانا

حالانکہ ابھی تو میں نے انہیں پیدا بھی نہیں کیا؟ عرض کیا پروردگار! اس طرح پہچانا کہ جب آپ نے مجھے اپنے یدِقدرت سے پیدا فرمایا اور مجھ میں اپنی روح پھونکی اور میں نے سر اُٹھایا تو عرش کے پایوں پر لکھا ہوا دیکھا لاالہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ تو میں نے جان لیا کہ آپ اپنے نام کے ساتھ ملا کر کسی ایسے کا نام نہیں لکھ سکتے جو آپ کو ساری خلقت سے زیادہ محبوب نہ ہو۔ اللہ نے فرمایا آدمؑ نے سچ کہا واقعی محمد مجھے ساری مخلوق سے زیادہ محبوب ہیں، اور جب کہ تم نے ان کے وسیلہ سے سوال کیا ہے تو میں نے تمہیں بخشا اور اگر محمد نہ ہوتے تو میں تمہیں بھی پیدا نہ کرتا۔

حافظ ابن کثیر نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، بہر حال یہ تین روایتیں کلمۂ طیبہ کو نوشتۂ عرش ثابت کر رہی ہیں۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

(۴) مکتوب فی باب الجنة قبل ان یخلق السمٰوات والارض بالفَی سنةٍ لا الٰه الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه اید تُه بعلیّ. (کنز العمال ج۶ص۱۵۸)

ترجمہ: لکھا گیا تھا دروازۂ جنت پر آسمانوں اور زمین کی پیدائش سے دو ہزار سال پہلے لا الٰـه الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه میں نے ان کی علی سے تائید کی۔

انس بن مالک کی رایت میں ہے:

(۵) لما خلق اللّٰه جنة عدن وهی اول ما خلق اللّٰه قال لها تکلمی قال لا اله الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه قد افلح من دخل فِیَّ وشقی من دخل النار.

(کنز العمال ج۱ص۱۲)

ترجمہ: جب اللہ نے جنتِ عدن کو پیدا فرمایا اور وہی اولین مخلوق ہے جنتیوں میں تو اس سے فرمایا کہ کلام کر، تو اس نے کہا لا اله الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه بلاشبہ فلاح پائی اس نے جو مجھ میں داخل ہوا، اور بدبخت رہ گیا وہ جو جہنم میں داخل ہوا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

(۶) کان نقش خاتم سلیمان بن داوٗد لا اله الا اللّٰه محمّد رسول اللّٰه.

(کنز العمال ج۶ص۱۲۵)

ترجمہ: سلیمان ابن داوٗد علیہما السلام کی انگوٹھی کا نقش تھا لا اله الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه۔

اس حدیث کو موضوع کہا گیا ہے، لیکن یہی مضمون حضرت عبادہ ابن صامت کی روایت میں بھی آیا ہے، جس پر وضع کا حکم نہیں لگایا گیا۔

اس کے الفاظ یہ ہیں:

کان فص خاتم سلیمان بن داوٗد سَمَاوِیًا فالقی الیه فاخذه فوضعه فی خاتمه و کان نقشه انا اللّٰه لا اله الا انا، محمّد عبدی ورسولی.

(کنز العمال ج٦ص١٢٥)

ترجمہ: سلیمان علیہ السلام کی انگوٹھی کا نگینہ آسمانی تھا جوان کی طرف ڈالا گیا تو آپ نے اسے لیا اور اپنی انگوٹھی میں جڑوالیا۔ اس کا نقش تھا ''میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، محمد میرے بندے اور میرے رسول ہیں۔''

اس سے روایتِ سابقہ کا مضمون ثابت ہو جاتا ہے گو اس کی سند قابل قبول نہ ہو، مگر عبادہ کی اس سند نے اس کے مضمون کی تائید کر کے بلحاظِ مضمون و معنی اسے ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ محدثین کسی متن پر اسناد کے اعتبار سے حکم لگاتے ہیں، خود متن پر وہ حکم نہیں ہوتا، یعنی ان کا مقصود وہ خاص سلسلۂ سند ہوتا ہے جس پر وہ غیر صحیح یا ضعیف ہونے کا حکم لگاتے ہیں، یہ ہرگز مقصود نہیں ہوتا کہ یہ متن ہی سرے سے ساقط ہے۔

پس وہ ایک ہی متن کو ایک خاص طریقے سے لکھیں گے کہ یہ صحیح ہے، لیکن اسی متن کو دوسرے طریقہ اور سند سے ضعیف یا موضوع کہیں گے۔ پس یہ صحت و وضع کا حکم درحقیقت سند پر ہوتا ہے نہ کہ متن پر۔

(۷) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت سلمان فارسیؓ سے فضائلِ نبوی بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا تو انہوں نے روایت نقل کی:

قرأت فیما قرأت ان ابراھیم الخلیل وجد حجرًا مکتوبًا علیه اربعة اَسطُرٍ الاول انا اللّٰه لا اله الا انا فاعبدنی، والثانی انا اللّٰه لا اله الا انا، محمد رسولی طوبٰی لمن اٰمن به واتَّبَعَه (الٰی آخر الحدیث) . (کنز العمال ج٦ص٢٨٠)

ترجمہ: میں نے (کتبِ سابقہ میں سے) جو کچھ پڑھا ہے اس میں پڑھا کہ ابراہیم علیہ السلام کو ایک پتھر ملا، جس پر چار سطریں لکھی ہوئی تھیں۔ پہلی سطر یہ تھی کہ میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں میری بندگی کرو۔ دوسری سطر یہ تھی: میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، محمد میرے رسول ہیں، خوشخبری ہو اس کے لئے جو اُن پر ایمان لایا اور ان کا پیرو بنا۔

اس روایت سے کلمۂ طیبہ فرش زمین کے ایک مخصوصی غیبی پتھر کا نوشتہ ثابت ہوتا ہے۔ پس یہ احادیث جہاں کلمۂ طیبہ کی عظمت و مقبولیت من اللہ پر شاہد عدل ہیں وہیں اس کی ہیئتِ کذائی اور ترکیبِ منقولہ کی بھی مستقل دلیلیں ہیں، اور ان سے واضح ہو جاتا ہے کہ عرشِ بریں کے ستون، فرشِ زمین کے پتھر، جنت کا دروازہ، بہشت کی زبان اور خاتم سلیمان سب کے سب کلمۂ طیبہ کے حق میں لوح ہیں، جن پر یہ کلمہ مکتوب اور ملفوظ ہو کر آیا ہوا ہے۔

سلسلۂ احادیث پر ایک نظر

اس سے انکار نہیں کہ ان روایات میں کل یا بعض ضعیف بھی ہیں، لیکن اوّل تو ہماری نگاہ ان کے ضعف وقوت پر نہیں بلکہ سلسلہ پر ہے کہ یہ سب کی سب روایتیں اطلاقِ قرآنی کی مدلول بلکہ اس کے ایک مصدّق کی حیثیت لئے ہوئے ہیں۔ کلمۂ طیبہ ہو یا کلمۂ شہادت، کلمۂ توحید ہو یا کلمۂ رسالت، کلمۂ توحید بضمن اذکار ہو یا کلمۂ رسالت بضمن مناقب، ان سب انواعِ کلمہ کی حدیثیں قوی ہوں یا ضعیف، اطلاقِ قرآنی کے مختلف احوال واطوار اور اس کی ممکنۃ الاجتماع تقدیریں اور تصویریں ہیں جن پر قرآن حاوی وشامل اور اُن پر دال ہے۔

یعنی یہ سب حدیثی صورتیں کلمۂ طیبہ کی مختلف صورتیں بن کر قرآنی اطلاق کے مدلولات اور اس کی تعبیر کے حقیقی مصداق ہیں۔ جن پر قرآن اپنے اطلاق کی رو سے دلالت بھی کر رہا ہے اور اُن کی تصدیق بھی کر رہا ہے۔ اور ادھر یہی روایتیں قرآن کے ان مختلف احوال کے لئے بیان اور تائید بھی واقع ہو رہی ہیں۔

پس اس صورت میں کہ قرآن تو کسی روایتِ حدیث کا مصدق ہو اور وہ روایت اس کے حق میں مبیّن اور بیان کنندہ ہو، اس کا ضعف وقوت کیا قابلِ التفات ہو سکتا ہے؟ بلکہ اس صورت میں ایسی

ہر روایت کا مضمون قرآن کا مدلولِ صریح اور بیانِ واضح بن کر اُسے واجب القبول بنا دیتا ہے۔ پس اس صورت میں کلمۂ طیبہ کا ثبوت بطور تائیدِ قرآن احادیث سے بھی نمایاں ہو جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر مستقلاً ان روایات کے ضعف وقوت ہی کی بحث درمیان میں لا کر ان سب روایات کو ضعیف الاسناد ہی کہہ دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ضعیف کے معنی ساقط الاعتبار کے نہیں ہیں کہ ان روایات سے کلمۂ طیبہ کا ثبوت مخدوش ٹھہر جائے اور ان احادیث کی شانِ حجیت ختم ہو جائے، ورنہ صحاحِ ستہ اور ان میں سے بھی علیٰ شرط الشیخین کی روایتوں کے علاوہ شاید حدیث کی کوئی کتاب بھی قابلِ احتجاج باقی نہ رہے گی۔ حالانکہ علماء صرف صحاحِ ستہ ہی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ حسان اور ضعاف سے بھی احتجاج کرتے آئے ہیں۔ البتہ حجیت کے درجات ومراتب میں فرق ضرور رہا ہے، جس درجہ کی سند ہوئی اس درجہ کا اس سے ثبوت تسلیم کیا گیا۔ اگر خبر متواتر ومشہور مورثِ یقین سمجھی گئی، تو خبر واحد مورثِ ظن غالب سمجھی گئی اور اگر خبر صحیح وحسن مورثِ ظن غالب سمجھی گئی، تو خبر ضعیف مورثِ ظن مساوی سمجھی گئی، کوئی ایک ضعیف روایت بھی ساقط الاعتبار نہیں مانی گئی ہے ورنہ ضعیف اور موضوع ومنکر وغیرہ میں فرق باقی نہیں رہ سکتا، بلکہ ان طرقِ متعددہ ہی سے محدثانہ اصول پر یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ احادیث بے اصل نہیں ہیں بلکہ محدثین کے مشہور مقولہ:

ولکن الطرقَ اِذَا تعدّدت احدثت

کی رو سے با اصل اور با قوت ہیں۔ علاوہ ازیں ان احادیث کے قوت وضعف سے اس وقت بحث اس لئے بھی نہیں کہ ہم ان روایات سے استدلال نہیں کر رہے ہیں بلکہ صرف تقویتِ مزید کے لئے بطور استشہاد وتائید پیش کر رہے ہیں اور صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جس طرح یہ کلمہ امتِ محمدیہ میں رائج ہے اسی طرح عرشِ اعظم، آسمان، ملاء اعلیٰ اور انبیاءِ سابقین میں بھی رائج تھا۔ سبحان اللہ اتنا توارث وتواتر کسی بھی عقیدہ یا کلمہ کو نصیب نہیں ہے۔

پس کلمۂ طیبہ کی یہ عرض کردہ سات روایتیں گو ضعیف بھی ہوں اور تھوڑی دیر کیلئے ہم انہیں بیانِ قرآن بھی نہ سمجھیں تب بھی کلمۂ طیبہ کے ثبوت کیلئے کافی ہیں کہ ضعیف ضرور ہیں مگر ساقط الاعتبار نہیں۔

علماء کا طریقِ استدلال

اسی لئے ان ہی ضعیف روایات سے علماء احتجاج اور استدلال بھی کرتے آئے ہیں:
مثلاً حدیث نمبر تین، یعنی حدیث عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے جس کو ابن کثیر نے ضعیف بھی کہا ہے، مگر خود ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں، حافظ ابن رجب حنبلی نے لطائف میں، قاضی عیاض نے شفاء میں، حاکم نے مستدرک میں اس کی تصحیح کی۔ ساتھ ہی طبرانی نے اوسط وصغیر میں جس کی تخریج حافظ نورالدین ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کی ہے، پھر اس دورِ آخر میں خاتم المحدثین حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے فتح العزیز میں اور آخر میں اہل حدیث کے ایک متدین عالم مولانا کریم بخشؒ (ایم، اے پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور) نے اپنی کتاب ذکرالرسول میں اس حدیث سے احتجاج کیا ہے اور مناقبِ نبوی میں اس حدیث سے حجت پکڑی ہے، جس سے واضح ہے کہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا اور چیز ہے اور نا قابلِ احتجاج ہونا اور چیز ہے۔

ضعیف حدیث کو ضعیف بھی کہتے جاتے ہیں اور اس سے حجت بھی پکڑتے جاتے ہیں۔ پس حدیث ضعیف سے ثابت شدہ چیز بہ نسبت حدیثِ قوی کے خواہ کم رتبہ ہو، مگر بے اعتبار اور لغو نہ ہوگی، اس لئے کلمۂ طیبہ کا ثبوت ان روایات سے اور بالخصوص روایتِ عمر بن خطاب اور روایتِ ابن عباس سے ایک ضابطہ کا ثبوت ہے جسے الفاظ کے ہیر پھیر سے رَلایا نہیں جا سکتا۔ حدیثِ عمر بن خطاب سے علماء کے حجت پکڑنے کے بارے میں مولانا کریم بخش صاحب ممدوح تحریر فرماتے ہیں:

”نیز صحیح حاکم میں بروایت حضرت عمر ابن خطاب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذکور ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جب ممنوع درخت کھانے کا معاملہ صادر ہوا تو انہوں نے عرشِ الٰہی پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک (بضمن کلمۂ طیبہ) لکھا ہوا دیکھا اور انہی کے نام کے توسل سے معافی مانگی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر محمد نہ ہوتے تو اے آدم میں تمہیں پیدا نہ کرتا۔ گو اس روایت کو امام ابن تیمیہ وحافظ ابن کثیر تلمیذ ابن تیمیہ نے تاریخ (البدایہ والنہایہ) میں ضعیف کہا ہے لیکن انہی کی جماعت کے بزرگ حافظ ابن رجب نے اسے لطائف میں بیان کیا ہے اور اکثر محققین مثل قاضی عیاض (صاحب شفاء) وغیرہ نے اس سے حجت پکڑی ہے، اور خود خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں اس روایت کو بلا نکیر

بیان فرمایا ہے اور اسی معنی کی روایت کو امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں عبدالرحمٰن بن زید سے نیز امام طبرانی اور حافظ ابونعیم نے بیان کیا ہے۔'' (ذکرالرسول،ص ۱۱-مطبوعہ میکلیگن پریس چرچ روڈ لاہور)

اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ حدیث کو ضعیف بھی کہا گیا ہے، مگر اس کے باوجود اہل حدیث اور حنفی علماء اور اوپر کے دو متقدمین میں شافعی اور حنبلی محدثین سب ہی اس سے احتجاج بھی کرتے آئے ہیں۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص احتیاط کا دعویٰ کر کے کسی حدیث ضعیف سے محض اس کے ضعف کی وجہ سے احتجاج پر نکیر کرنے لگے تو اسے احتیاط نہیں وہم کہا جائے گا اور اس کے معیار کو سلفِ صالحین اور خلفِ صادقین کے معیار سے اونچا نہیں سمجھا جائے گا۔

بہرحال جب ایک حدیث ضعیف (حدیثِ عمر بن خطابؓ یا حدیثِ ابن عباسؓ) باوجود اپنے ضعف کے سلف وخلف میں حجت رہی اور اس سے کلمۂ طیبہ کا ثبوت ہو گیا تو بقیہ پانچ ضعیف حدیثوں کو بھی اسی ضابطہ پر کس کر ہم ان سے بھی کلمۂ طیبہ کے ثبوت وجواز کے بارے میں احتجاج کر سکتے ہیں اور اس طرح کلمۂ طیبہ سات حدیثوں سے باوجود اُن کے ضعف کے بھی ثابت شدہ مانا جائے گا۔

لیکن ہم ایک درجہ اور آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ حدیث اور حدیث ابن عباس علی الاطلاق ضعیف بھی نہیں جسے ضعیف مطلق کہہ کر عرفی انداز سے حدیث کو بے وقعت اور غیر اہم بنایا جا رہا ہے۔ کیونکہ ابوعبداللہ حاکم کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیثیں علیٰ شرط الشیخین صحیح ہیں۔ اور جو جرح نقل کی گئی ہے وہ فنی نہیں ہے۔ صاحبِ تہذیب لکھتے ہیں:

حديث ابن عباس وحديث عمر عندالحاكم وصحهما علىٰ شرطهما وانكرهُ الذهبيُّ من غير نقد في الرجال وقال وظني انه موضوع على سعيد اى ابن المسيب افلم يمكنهُ الكلام من جهة الفن وفقد الرجال قال ابن عدى لهٗ (اى لعبدالرحمٰن بن زيد بن اسلم) احاديث حسان وهو ممن احتمله الناس وصدقه بعضهم وهو من يكتب حديثه.

ترجمہ: حدیث ابن عباس اور حدیثِ عمر کو حاکم نے لیا ہے اور انہیں علیٰ شرط الشیخین صحیح کہا ہے۔ ذہبی نے حدیث ابن عباس کا انکار کیا ہے، مگر اس کے رجال پر نقد کئے بغیر صرف یہ کہا ہے کہ میرا گمان ہے کہ وہ سعید بن مسیّب پر موضوع ہے (پس فنی حیثیت سے رجال پر نقد کرنا ذہبی کے لئے ممکن نہ ہوا)۔ ابن

عدی کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن ابن زید ابن اسلم کی حدیثیں حسن ہوتی ہیں اور وہ ان لوگوں میں سے ہیں کہ جن سے حدیثیں قبول کی جاتی ہیں اور بعض لوگ ان کی تصدیق کرتے ہیں اور وہ ان میں سے ہیں کہ جن کی حدیثیں لکھی جاتی ہیں۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ پہلی حدیث (حدیث ابن عباسؓ) حاکم کے نزدیک علیٰ شرط الشیخین صحیح ہے۔ ذہبی نے اُس پر کوئی فنی جرح نہیں کی صرف اپنا خیال ظاہر کیا ہے، کسی راوی پر مشخص کر کے وہ کوئی جرح وتنقید نہیں کر سکے ہیں۔ پس جرح کا باب تو بند ہوا اور تعدیل کے بارے میں علیٰ شرط الشیخین کا بھاری دعویٰ موجود ہو تو اس مبہم جرح کی اس محکم تعدیل کے مقابلہ میں کیا اہمیت ہو سکتی ہے۔

دوسری حدیث (حدیثِ عمرؓ) وہ بھی حاکم کے نزدیک صحیح حدیث ہے جو علیٰ شرط الشیخین ہے، اس کی جرح کا حاصل یہ ہے کہ اس میں عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم راوی ضعیف ہے۔ لیکن وہ بھی علی الاطلاق ضعیف نہیں بلکہ ابن عدی کے فرمانے کے موافق اگر بعض نے اُس پر جرح کی ہے تو بعض نے اس کی تعدیل بھی کی ہے۔ اسی کے ساتھ اُن کے بارے میں تحملِ روایت، تصدیقِ مصدقین اور استملاء (کتابتِ حدیث) کا سلسلہ بھی قائم رہا ہے جیسا کہ تہذیب میں یہ دعویٰ بھی موجود ہے جو اس جرح کو مجروح کر دیتا ہے۔

پھر اس جرح کے سلسلہ میں ذہبی کو اگر تردّد ہے تو سیاقِ حدیث سے ہے نہ کہ نفسِ کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ سے، یعنی کلمہ کے پیش نظر یہ حکم نہیں لگایا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ حدیثیں بطور استیناس وتائید پیش کی جا رہی ہیں نہ کہ بطور استشہاد وحجت، کیونکہ اثباتِ کلمہ کی بنیاد قرآن پر ہے نہ کہ ان روایات پر، یہ تو قرآن کے اطلاق کا ایک استعمال خاص ہے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے اس لئے اس خاص محدثانہ نقطۂ نگاہ سے یہ بحث ہمارے لئے مضر نہیں۔

مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۵۲) میں حضرت عمرؓ والی روایت کو طبرانی کے اوسط وصغیر کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ:

وفیه من لم اَعْرِفُھم ۔

میں انہیں نہیں پہچانتا۔

ظاہر ہے کہ یہ جرح پہلی جرح سے بھی زیادہ مجمل اور مبہم ہے جو حدیث صحیح یا حسن کو کسی طرح

بھی مخدوش نہیں بنا سکتی۔ جب کہ اس کی صحت علیٰ شرط الشیخین کے بارے میں تو علم ظاہر کیا جا رہا ہے، اور ضعف کے بارے میں لاعلمی اور وہ بھی رجالِ طبرانی کے اعتبار سے نسبتاً، تو لاعلمی علم کے مقابلہ میں آخر کیسے قبول کی جا سکتی ہے؟ لیکن آخر میں بہت ہی رگر کر میں یہ عرض کروں گا کہ اگر جرح و تعدیل کا یہ اختلاف ہی سامنے رکھ لیا جائے تب بھی اس سے حدیث کی اصلیت ہی کھلے گی نہ کہ اس کا بے اصل ہونا، کیونکہ اختلاف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس مختلف فیہ کی کوئی نہ کوئی اصلیت ضرور ہے نہ یہ کہ یہ کالعدم اور لا یعبا بہ یا بے اصلِ محض ہے۔

بہر حال اگر جرح ہی کے مختلف پہلوؤں کو سامنے رکھ لیا جائے جب بھی یہ حدیثیں قابل احتجاج رہتی ہیں اور کلمۂ طیبہ ان سے ثابت ہو جاتا ہے۔

لیکن اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہیں گے کہ ان حدیثوں میں ضعف کا یہ درجہ جس حد تک بھی ہو وہ ان روایات میں انفرادی حیثیت سے ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے جب کہ ان حدیثوں سے الگ الگ حجت پکڑی جائے۔ جیسے مولانا کریم بخش صاحب اور دوسرے بزرگوں کے طرزِ عمل سے ظاہر ہوا، لیکن اگر ہم ان ساری روایتوں کو الگ الگ ضعیف مان کر بحیثیت مجموعی ان کے قدرِ مشترک کو حجت کے درجہ میں لے آئیں تو بہ روئے اصولِ حدیث یہ مجموعہ مل کر حسن لغیرہٖ کے درجہ تک جا پہنچے گا کیونکہ ہر ایک ضعیف حدیث کے ضعف کا دوسری ضعیف حدیث کے سہارے تدارک ہو جائے گا۔ اور اس طرح ہر ایک حدیث دوسری سے قوت پکڑ کر مجموعہ احادیث حسن لغیرہٖ کے درجہ میں آ جائے گا۔

مجموعۂ احادیث سے استدلال

اندریں صورت اب یہ کلمۂ طیبہ کسی ضعیف حدیث سے ثابت ہونے کے بجائے مجموعۂ احادیث اور ان کے قدرِ مشترک سے من حیث الجموع ثابت ہوگا جو بلحاظِ درجہ و مرتبہ حدیث حسن لغیرہٖ سے ثابت شدہ کہلائے گا۔ چنانچہ علماء نے اس انداز پر کتنے ہی مسائل کا ضعیف روایات سے اثبات کیا ہے، مثلاً حائضہ اور جنبی کے لئے قراءتِ قرآن کی ممانعت کئی ضعیف روایات سے ثابت ہوتی تھی تو صاحبِ مرقاۃ ملا علی قاری ان کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

ویکفی فی الدلالة علیها الاحادیث الکثیرة المصرحة بها و ان کانت کلها ضعیفة لان تعدد طرقها یورثها قوةً ایَّ قوةٍ وترقیها الی درجة الحسن لغیره وهو حجة فی الاحکام. (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج۱ص۳۳۴)

ترجمہ: اور (قراءتِ حائضہ وجنبی کی حرمت کیلئے) یہ کافی ہے کہ اس پر بہت سی احادیثِ صریحہ دلالت کر رہی ہیں اگر چہ وہ کل کی کل ضعیف بھی ہوں کیونکہ ان کی سندوں کا تعدّد ان میں قوت پیدا کر دیتا ہے، کسی درجہ کی بھی قوت سہی اور انہی ضعیف سے ابھار کر درجہ حسن لغیرہ تک پہنچا دیتا ہے اور حسن لغیرہ احکام میں حجت ہے۔

ظاہر ہے کہ جب ضِعاف کا مجموعہ حسن لغیرہ بن کر احکام تک میں حجت ہے تو ان سات آٹھ ضعیف روایتوں کا مجموعہ احکام سے گرے درجہ کی چیز یعنی کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کے ثبوت میں آخر کیوں حجت نہیں ہوسکتا؟ پس کلمۂ طیبہ کے بارے میں اگر منفرداً سات ضعیف روایتوں کو بوجہ ضعف الگ الگ حجت نہ کہا جائے تو یہ ساری حدیثیں مل کر اور بحیثیت مجموعی حسن لغیرہ بن کر تو کوئی وجہ نہیں کہ حجت نہ ہوں؟ پس کلمۂ طیبہ کا منفرد روایات سے بھی ثبوت نکل آیا اور مجموعۂ روایات سے بھی، لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ بھی مان لیا جائے کہ یہ ساتوں حدیثیں جیسے منفرداً ضعیف ہیں ایسے ہی ان کا مجموعہ بھی درجۂ حسن لغیرہ تک پہنچا ہوا نہیں، گویا مجموعہ کو بھی ضعیف ہی کہہ دیا جائے، تب بھی ہمارے موضوع (اثباتِ کلمہ) کے حق میں یہ حجیت کی شان سے نہیں گر سکتیں، کیونکہ ہمیں صرف کلمہ کی ہیئتِ ترکیبی کا ثبوت دینا ہے۔ حلال وحرام کے احکام یا فرض وواجب کے فقہی مراتب کا اثبات کرنا نہیں۔ جو زائد سے زائد فضائل کے درجہ کی چیز ہوسکتی ہے اور فضائل میں خالص ضعیف حدیث بھی معتبر ہے۔ چنانچہ امام الاصولیّین خطیب بغدادی اپنی **کتاب الکفایة فی علم الروایة** میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل فرماتے ہیں کہ:

اذا روینا عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی الحلال والحرام والسنن والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عن النبی صلّی اللّٰه علیه وسلم فی فضائِل الاعمال وما لایضع حکما ولایرفعه تساهلنا فی الاسانید.

(کتاب الکفایة ج۱ص۱۳۴)

ترجمہ: جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال وحرام اور سنن واحکام کے بارے میں روایت کریں گے تو سند (اور رجال) کے بارے میں تشدد اور احتیاط سے کام لیں گے اور جب ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فضائلِ اعمال اور ان امور کے بارے میں روایت کریں گے جن سے نہ کوئی حکم ثابت ہوتا ہو نہ ساقط ہوتا ہو، تو سندوں (اور رجال) کے بارے میں تساہل اور نرمی سے کام لیں گے۔

اس اصول پر جب کہ کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کا ثبوت زیادہ سے زیادہ فضائلِ اعمال کی حدود کی چیز ہے نہ کہ حلال وحرام کے دائرہ کی، تو یہ ساری کی ساری روایتیں اگر منفرداً اور مجتمعاً ضعیف محض بھی مان لی جائیں تب بھی اصولِ مذکورہ کی رو سے وہ کلمۂ طیبہ کو ثابت کرنے میں ناکام نہیں رہ سکتیں۔

بہر حال یہ سات روایتیں اور انہی جیسی اور بھی ضِعاف جو اس باب میں موجود ہیں اولاً اطلاقِ قرآنی کا بیان ہونے کی حیثیت سے مؤید من القرآن اور بیانِ قرآن ثابت ہوتی ہیں۔ جن کے ضعف کی بحث ہی اس دائرہ میں سامنے نہیں آتی کہ بیانِ قرآن سے زیادہ قوی اور کیا چیز ہو سکتی ہے؟ یا بصورتِ ضعف وہ بمعنی ساقط الاعتبار نہیں ٹھہرتیں بلکہ علماء کے احتجاج سے لائقِ اعتبار ثابت ہوتی ہیں۔ یا بصورتِ انفرادی ضعف ان کا مجموعہ ضعف سے نکل جاتا ہے یا بصورتِ ضعف مجموع گرے درجہ کی حد تک وہ فضائلِ اعمال میں حجت ٹھہر جاتی ہیں۔

غرض کوئی سا بھی نازل سے نازل پہلو لیا جائے کلمۂ طیبہ کا ثبوت ان روایات سے ہر صورت میں ہو جاتا ہے۔ اور کلمۂ طیبہ جہاں قرآن کے اطلاق ودلالت سے ثابت ہوا تھا وہیں وہ حدیث سے بھی ثابت ہوا۔ اور حضراتِ مانعینِ کلمہ کیلئے کلمۂ طیبہ کو غلط العوام کہہ کر کسی چیلنج کی گنجائش باقی نہ رہی۔

ایک شبہ کا ازالہ

ممکن ہے کہ اس ثابت شدہ حقیقت پر اب یہ شبہ کیا جائے کہ روایتی طور پر تو ان سات حدیثوں سے کلمۂ طیبہ کا ثبوت ہو گیا، مگر یہ ثبوت تکوینی حیثیت سے ہوا۔ کلمہ کے پڑھنے کا تو اس سے کوئی امر ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ ان سات روایتوں میں تکوینی حیثیت سے ایک خبر دی گئی ہے کہ عرش وجنت وغیرہ پر یہ کلمہ مرقوم ہے، مگر اس کا مکلّفین کے قول وفعل سے کیا تعلق ہے کہ اسے شرعی کلمہ کہا جائے، یعنی اس میں کسی انسان کو مخاطب کرتے ہوئے یہ تو نہیں فرمایا گیا:

قل لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسُول اللّٰہ

کہو لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ۔

جواب یہ ہے کہ امر یا ایجاب کی بحث کب تھی، گفتگو تو اس میں تھی کہ یہ کلمہ اس ترکیب کے ساتھ کسی نص میں موجود ہے یا نہیں، سو وہ کتاب وسنت میں موجود نکل آیا اور بحث ختم ہوگئی۔ لیکن ہم تبرعاً کہیں گے کہ اگر معترضین دماغ پر بوجھ ڈال کر غور کرتے تو انہیں ان تکوینی روایتوں میں بھی اس کلمہ کا تشریعی ہونا اور اس کا حکم صاف نظر آجاتا کیونکہ ان حدیثوں میں اس کلمۂ طیبہ کے پڑھنے کی ترغیب صاف موجود ہے۔ چنانچہ صاف فرمایا گیا ہے کہ عرش پر یہ لکھا ہوا ہے کہ جو اس کلمہ کو کہہ لے گا میں اُسے عذاب نہ دوں گا، تو کیا اس عذاب کا عرش کے لئے کوئی خطرہ تھا، جو اسے مطمئن کرنے کے لئے یہ کلمہ عرش پر لکھا گیا؟ یا اگر جنت کی زبان سے کلمۂ طیبہ کے ساتھ یہ کہلایا گیا کہ ایمان والے فلاح پانے والے ہیں تو کیا یہ فلاح خود جنت کے لئے تجویز ہوئی تھی کہ جنت ہی جنت میں پہنچ کر فلاح پائے گی؟ ظاہر ہے کہ عرش وجنت کی زبان میں یہ عقیدہ ایمان والے انسانوں ہی کو سکھلایا اور سمجھایا گیا ہے۔ اور نوشتۂ عرش اور تکلمِ جنت کی ترغیبات سے اس کلمہ کے تکلم اور کتابت کا داعیہ انسانوں ہی کے قلوب میں تو پیدا فرمایا گیا ہے نہ کہ خود عرش وجنت میں۔ پس لفظوں میں اگر قُلْ موجود نہیں تو کیا یہ ترغیبی قل اُس لفظی قل سے کچھ کم ہے؟

علاوہ ازیں یہ حدیثیں ایک خبر پر مشتمل ہیں اور شریعت کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ اُس کی ہر ایک خبر کسی نہ کسی انشاء وطلب پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ شریعت کا موضوع قصّے کہانی سنانا یا کسی مقام کے جغرافیہ کی تشریحات کرنا نہیں، خبریں اور قصے عبرتوں کے لئے ہوتے ہیں اور ان سے کوئی نہ کوئی اخلاقی یا ایجابی امر مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً شریعت نے ظہورِ مہدی کی خبر دی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جب وہ ظاہر ہوں تو تم ان کا ساتھ دو اور یہی وہ امر اور طلب ہے جو اس خبر میں مخفی ہے۔

اسی طرح نزولِ عیسوی کی خبر مشتمل ہے اس امر پر کہ تم اُن کی پیروی کرنا۔ خروجِ دجال کی خبر مشتمل ہے اس امر پر کہ اُس سے بچنا۔ فتنوں کی خبریں مشتمل ہیں اس امر پر کہ ان سے کنارہ کش رہنا۔ منعم علیہ اقوام کے منصوص قصے مشتمل ہیں اس امر پر کہ اُن کے سے انعام طلب کام کرنا۔

مغضوب علیہ قوموں کے واقعات مشتمل ہیں اس امر پر کہ تم ان کی جیسی شنیع حرکات نہ کرنا۔غرض ہر حکایت کسی نہ کسی انشاء اور امر پر مشتمل ہوتی ہے۔پس جب کہ حدیثِ جنتِ عدن میں ایک خبر دی گئی کہ جنتِ عدن نے پیدا ہوتے ہی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہا، تو یہ خبر مشتمل ہے اس امر پر کہ تم بھی اس پاک کلمہ کو کہو اور پھر جب کہ اسی حدیث نے جنت کے اس قول کی خبر دی کہ اس میں داخل ہونے والے فلاح پانے والے ہیں تو اس میں سے یہ امر نکلا کہ تم بھی اہلِ فلاح میں شامل ہو جاؤ جو اس کلمہ کے پڑھنے ہی سے ممکن ہے۔پس اس حدیث کی دو خبریں دو ہی اوامر پر مشتمل نکلیں۔

اسی طرح دوسری حدیثِ عرش میں جب یہ خبر دی گئی کہ عرشِ عظیم پر یہ کلمہ لکھا ہوا ہے تو اس سے امر نکلا کہ مومن کے قلب پر بھی جو بنصِ حدیث عرش الرحمٰن ہے یہ کلمہ مکتوب ہونا چاہئے،اور جب کہ اس حدیث میں یہ خبر بھی دی گئی کہ جو اسے کہہ لے گا وہ عذابِ الٰہی سے بچ جائے گا تو اس سے امر نکلا کہ تم بھی اسے ضرور کہا کرو تا کہ عذاب سے بچ جاؤ اور نجات پالو۔

نیز جب کہ حدیثِ خاتمِ سلیمان میں خبر دی گئی کہ ان کی انگوٹھی پر یہ کلمہ نقش تھا، تو اس سے امر نکلا کہ سلیمان کی طرح تم بھی اپنی لوحِ دل پر اس کلمہ کو نقش کرلو۔نیز جب کہ حجر ابراہیم پر یہ کلمہ کندہ تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے اس کی خوشخبری کو جو اس کلمۂ محمدی پر ایمان لانے کے بارے میں تھی، پی لیا تو اس سے امر نکلا کہ تم بھی ابراہیم علیہ السلام کی طرح اس کلمۂ محمدی کو اپنی سطحِ جسم و جان پر نقش کر کے اس کے ایمان و اعتقاد کو اپنے اندر سمولو۔

پس اگر چہ روایتوں میں **قُل لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسُول اللّٰہ** (کہو لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ) نہیں فرمایا گیا، مگر اس لفظی امر سے کہیں زیادہ بلیغ اور مؤکد وہ معنوی امر ہے جو ان خبروں کے اندر بطور انشاء کے چھپا ہوا ہے، اور بلاشبہ اس کا اثر دلوں پر لفظی امر سے زیادہ پڑتا ہے۔

خوش تر آں باشد کہ سرِّ دلبراں　　　گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

اس لئے کسی معترض کا یہ کہنا کہ گو ’’لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ‘‘ تو نص میں مل گیا، مگر اس کا امر نہیں ملا، ایک ایسی طفلانہ سی بات ہے جیسے ایک بچہ اپنے ناقص ذہن سے ایک ناتمام عنوان متعین کر کے کسی فصیح و بلیغ عالم کو مجبور کرے کہ تم بھی میری طرح بولو۔اور فصیح اللسانی کے تمام اسالیبِ بیان اور قواعدِ

بلاغت کو چھوڑ کر اسی طفلانہ عنوان کے پابند ہو جاؤ جو میں تجویز کر رہا ہوں، تو ظاہر ہے کہ جس طرح نادان بچہ کا یہ عنوان بیانِ ناقص اور اسالیب بلاغت سے خالی ہے ایسے ہی اس کی یہ فرمائش بھی فہم وعلم سے خالی اور نادانی سے بھرپور ہے۔ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ شریعت کی بلیغ زبان ہم جیسے نادانوں کی خاطر جنہیں نہ فن بلاغت کی خبر ہے نہ اسالیبِ حدیث پر نظر ہے، اپنے اعلیٰ ترین اسالیبِ بیان سے تنزل کر کے نادان بچوں کا سا کلام کرنے لگے اور حسنِ بیان کے تمام مسلمہ پہلوؤں کو یک لخت نظر انداز کر کے عامیانہ انداز کے کلام پر اتر آئے؟

بہر حال حدیثِ نبوی کے اس بلیغ عنوان میں جو اقتضائی امر ماخوذ ہے وہ اس صریح امر سے کہیں زیادہ مؤکد، مضبوط اور بلیغ تر ہے جو الفاظ کی بندشوں میں آنکھوں کے سامنے آتا ہے۔ اس لئے معترضین کا یہ ادعاء بھی غلط نکلا کہ ان احادیث میں اس کلمۂ طیبہ کے شریعت کا کوئی امر یا حکم موجود نہیں اور وہ محض چند تکوینی خبروں پر مشتمل ہیں۔ ہاں پھر اس سلسلہ میں یہ نکتہ بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اگر یہ روایتیں تکوینی امور کی ہیں تو تشریعی سلسلہ کی صحیح روایتوں میں تو معترضین کم از کم اسے تسلیم کرتے ہیں کہ بعض صحیح روایاتِ حدیث میں صرف لا الٰہ الا اللّٰہ کے ساتھ لفظ قل یعنی (امر ایجابی) آیا ہوا ہے۔ گویا توحید کو تو وہ بھی مامور بالقول مانتے ہیں، گفتگو صرف جملۂ رسالت کے مامور بالقول ہونے میں رہ جاتی ہے، جو اس حدیث میں قل کے بعد مذکور نہیں۔ تو میں عرض کروں گا کہ اگر انہوں نے اتنا تسلیم کر لیا ہے کہ لا الٰہ الا اللّٰہ کہنا مامور بہ ہے تو انہیں اسی حدیث سے مجبوراً یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس روایت میں محمد رسول اللّٰہ کا بھی اُس کے ساتھ کہنا مامور بہ ہے، کیونکہ اس حدیث میں جملۂ رسالت بھی کلمہ کے جملۂ توحید کے ساتھ لازم اور مرادِ حدیث ہے، اور اس لئے وہ بھی قل کے نیچے اس میں یقیناً موجود ہے، گو لفظوں میں پیشانی کی آنکھ سے نظر نہ آئے، کیونکہ یہ حدیث اور جونسی حدیث بھی صرف جملۂ توحید پر مشتمل ہے مجمل ہے۔ دوسری روایتوں میں جب اس کی تفصیل کی گئی ہے تو محمد رسول اللّٰہ کا اضافہ وہاں موجود ہے۔ اس لئے مجمل روایتوں میں بھی اسے مراد ماننا پڑے گا، ورنہ انہیں مجمل کی تفصیل اور انہیں تفصیلات کا اجمال ماننا غلط ہو جائے گا، اور مجملات کو تفصیلات کی نفی کا ذریعہ قرار دینا لازم آجائے گا جو نہ دنیا کے کسی اصول کی رو

سے جائز ہے اور نہ کسی کھوٹی سے کھوٹی عقل کا مسلمہ اور مصدقہ ہے۔ کیونکہ اجمال کی غرض اختصار اور جامعیت کا اظہار ہوتا ہے نہ کہ تفصیلات کی نفی اور اُن کا الغاء وابطال، ورنہ وہ مجمل جس سے خود اُسی کی تفصیل کی نفی سمجھ لی جائے مجمل نہ رہے گا مہمل ہو جائے گا۔

اب اگر یہ مہمل اصول مان لیا جائے کہ اجمال کی حقیقت نفیٔ تفصیل ہے تو حدیث قل لا الٰہ الا اللّٰہ سے تو گویا محمد رسول اللّٰہ کی نفی ہوئی، کیونکہ وہ اس میں مذکور نہیں اور حدیثِ عرش اور حدیث جنتِ عدن سے جن میں پورا کلمہ مذکور ہے گویا بقیہ عقائد کی نفی ہوئی، کیونکہ وہ اس میں ذکر نہیں کئے گئے۔ اور جن روایتوں میں کلمہ کے ساتھ عقائد تو سارے ذکر کر دیئے گئے ہیں، مگر عمل مذکور نہیں تو ان سے گویا عمل کی نفی ہوئی اور احادیثِ عمل میں چونکہ سارے اعمال یکجائی جمع ہو کر مذکور نہیں اس لئے ہر ایک روایتِ عمل سے گویا غیر مذکور اعمال کی نفی ہوئی، اور جب کہ مجموعۂ عمل ہی اسلام کا دوسرا نام ہے تو گویا ان روایات سے اسلام کی نفی ہوئی۔

تو حاصل یہ نکلا کہ کلمۂ توحید گویا پورے ایمان واسلام کی تخریب کے لئے نازل کیا گیا تھا، جس کی حقیقت آج چودہ صدی بعد کے حضرات نے آ کر سمجھی اور پچھلوں کو بے وقوف بنا کر لعن آخر ھذہ الامۃ اولھا کے مصداق ثابت ہوئے۔ کیا دنیا کا کوئی سمجھ دار انسان معترضین کے اس معکوس قاعدہ اور الٹے طریقِ عمل کو سمجھ اور فہم کی بات قرار دے سکتا ہے؟ لیکن اگر اس کے برخلاف واقعی معترضین کے نزدیک کلمہ لا الٰہ الا اللّٰہ پورے دین کا جامع ترین اجمال ہے، جس سے عمل کا الغاء (لغو ٹھہرانا) مقصود نہیں بلکہ اُن دوسری روایات کی مدد سے اس میں دوسرے عقائد واعمال بھی جوڑ سکتے ہیں، تو جملہ محمد رسول اللّٰہ نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ حضرات پورے کلمہ والی حدیث کی مدد سے اس جملۂ رسالت کو بھی لا الٰہ الا اللّٰہ کے ساتھ جوڑتے ہوئے جھجک محسوس کریں؟ اور اس طرح قل لا الٰہ الا اللّٰہ کے ساتھ محمد رسول اللّٰہ کی پوری تفصیل کو مامور بالقول کہنے سے رکنے لگیں؟ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قصۂ ابوطالب کی ایک مجمل حدیث میں ذریعہ نجات کلمہ کو کہا گیا، دوسری قدرے تفصیلی روایت میں کلمہ کے معنی لا الٰہ الا اللّٰہ کے بیان کئے گئے، تیسری مفصل روایت میں اس کے معنی پورے کلمہ لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ کے بیان کئے گئے۔ تو

ظاہر ہے کہ پہلی حدیث میں صرف کلمہ کا لفظ آنا جملۂ توحید کی نفی کے لئے نہیں تھا اور دوسری حدیث میں جملۂ توحید جملۂ رسالت کی نفی کے لئے نہیں تھا، بلکہ پہلی حدیث اجمالِ محض تھی جس میں کلمہ کے معنی کی نفی نہ تھی، دوسری حدیث اجمال فی الجملہ تھی جس میں تفصیل کی نفی نہ تھی، جس سے واضح ہے کہ مجملات اپنی تفصیلات کی نفی کے لئے استعمال نہیں ہوتے بلکہ بعنوانِ اختصار ان تفصیلات کی طرف جھکا دینے کے لئے لائے جاتے ہیں جب کہ تفصیل دلوں میں متعارف ہو، جانی پہچانی ہو اور معروف ہو۔ بالفاظِ دیگر مجملات میں تفصیل کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ صرف عدمِ ذکر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدمِ ذکر عدمِ شئے کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اس لئے تفصیلات اس مجمل کلام میں معدوم نہیں ہوتیں بلکہ بلا الفاظ کے مجملات میں لپٹی ہوئی متکلم کی مراد ہوتی ہیں۔ بنا بریں جو قید مجمل کے لئے ہوگی وہی مفصل کے لئے بھی ماننی پڑے گی۔

پس اگر قل **لا الٰه الا اللّٰه** کی مجمل حدیث میں آپ جملۂ توحید کے لئے قل کا امر ایجابی تسلیم کرتے ہیں تو اس کے ساتھ **محمد رسول اللّٰه** ملا کر پورے کلمہ کے لئے بھی یہی امر ایجابی کیوں تسلیم نہیں کرتے؟ جب کہ دوسری مفصل روایات میں **قل لا الٰه الا اللّٰه** کی تفصیل ہی یہ ہے کہ **قل لا الٰه الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه**، نہ یہ کہ **قل لا الٰه الا اللّٰه و لا تقل محمد رسول اللّٰه**، ورنہ اجمال خود اپنی ہی تفصیل کے حق میں نفی کنندہ ٹھہر جائے گا جو عقلاً نقلاً اور عرفاً ولغتاً ناجائز ہے، ورنہ اجتماعِ ضدین پیدا ہو جائے گا کہ ایک ہی شئے مجمل بھی ہو یعنی تفصیل طلب بھی ہو اور وہی اس تفصیل کے لئے نافی اور معارض ہو کر غیر مجمل بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے۔

پس اس اس تشریعی حدیث **قل لا الٰه الا اللّٰه** سے پورا کلمہ بھی ثابت ہو گیا جو کلمۂ طیبہ ہے اور اس کلمۂ طیبہ کا امر ایجابی اور امر صریح کے ساتھ مامور بالقول ہونا بھی ثابت ہو گیا، جیسا کہ ان تکوینی احادیث سے مامور بالقول ہونا ثابت ہوا تھا۔ اور اس طرح تکوین وتشریع دونوں ہی **لا الٰه الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه** کے وجود اور اس کے وجوب پر شاہدِ عدل ثابت ہوئیں۔ **وللّٰه الحمد**۔

ظاہر ہے کہ جو چیز اس قدر واضح دلائل سے ثابت ہو، کیا پھر اس کے بارے میں ان شبہات کی گنجائش ہو سکتی ہے، جن کو مانعینِ کلمہ ادعاء وچیلنج کے ساتھ پیش کر رہے ہیں؟ اور کیا ایسے نوع بنوع

ثبوت کے بعد کلمۂ طیبہ کے شرعی وجود اور اس کی ماموریت میں شبہات پیدا کرنا یا اس کا سرے سے انکار کر دینا تشریع وتکوین کی صریح روایات کو جھٹلانا اور عوام کو خلجانات اور شکوک وشبہات کا شکار بنا کر ان کے ساتھ انتہائی بے دردی کا ثبوت دینا نہیں؟ **اعاذنا اللّٰه منه۔**

بہر حال یہ عرض کردہ سات حدیثیں گو ضعیف تھیں، مگر مختلف نوعیّتوں سے ان کی حجیت واضح کرتے ہوئے ان سے کلمۂ طیبہ کا صریح اور ضابطہ کا ثبوت پیش کر دیا گیا، خدا کرے کہ اہل فہم کے نزدیک وہ درخورِ قبول ہو۔

احادیثِ صحیحہ سے کلمۂ طیبہ کا استنباط

اب اگر احادیثِ صحیحہ کے سلسلہ کا تتبع کیا جائے تو صحیح روایتیں بھی کلمۂ طیبہ کے شرعی ثبوت اور بیانِ جواز سے خالی نہ نکلیں گی، اگر عبارت النص کے طور پر نہیں تو اقتضاء النص اور دلالت النص کے طور پر ہی سہی۔ اور اس طرح کلمۂ طیبہ احادیثِ صحیحہ سے بھی ماخوذ کہا جا سکے گا، بشرطیکہ دین وانصاف کو کام میں لایا جائے۔

چنانچہ کلمۂ نجات کی مجمل اور مفصل روایتیں اسکی شاہدِ عدل ہیں۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طویل روایت میں ہے کہ جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ:

مانجاة هذا الامر؟

ترجمہ: اس دین کے بچاؤ کی کیا صورت ہے؟

تو آپ نے فرمایا:

من قبل منی الکلمة التی عرضت علٰی عمّی فردّها فهی لهٗ نجاة.

(رواه احمد ومشکوة)

جس نے مجھ سے وہ کلمہ قبول کیا جو میں نے اپنے چچا (ابو طالب) پر پیش کیا تھا اور انہوں نے اُسے نہیں مانا تھا، تو وہی اس کیلئے بچاؤ ہے۔

اس حدیث میں کلمہ کا لفظ مجمل ہے، جس کا مصداق مذکور نہیں گو مشہور اور ذہنوں میں متعارف ہے، اس لئے یہاں یہ اجمال کافی سمجھا گیا۔

زہری کی روایت میں اس اجمال کی تفصیل بھی قدرے مذکور ہے، یعنی کلمہ کے معنی صدیق اکبرہی سے **شهادة ان لا اله الا الله** کے مروی ہیں، یعنی لفظِ کلمہ سے یہ کلمہ طیبہ مراد ہے۔ (کنزالعمال)

طلحہ کی روایت میں اس کلمہ کے معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے **لا الـٰـه الا اللّـٰـه** کے مروی ہیں۔ (کنزالعمال)

ان دونوں روایتوں سے کلمہ کے معنی صرف جملۂ توحید کے ثابت ہوئے۔ ایک جگہ بالفاظِ شہادت اور ایک جگہ بلا الفاظِ شہادت، پھر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ہی سے دوسری متعدد روایات میں جو کنز العمال میں موجود ہیں، کلمہ کے معنی پورے کلمہ کے بھی مروی ہیں، جو توحید و رسالت دونوں پر مشتمل ہے اور اصول وقواعدِ دین کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کلمۂ نجات کے معنی توحید و رسالت کے مجموعہ کے ہوں کہ ان میں سے تنہا ایک چیز عقیدۃً نہ دوسری سے جدا ہو سکتی ہے اور نہ ذریعۂ نجات ہی۔

اس سے واضح ہوا کہ کلمۂ نجات کی ان سب مجمل اور مفصل روایتوں میں پورا ہی کلمہ مراد ہے گو کہیں اختصار کرکے فقط لفظ کلمہ بول دیا گیا ہے جس کے معنے ك ل م ہ کے نہیں اور کہیں اس کے ساتھ اختصاراً کلمہ کا جزءِ اول یعنی جملۂ توحید ذکر کیا گیا ہے کہ وہی اس کلمہ کا سرنامہ ہے۔ جس سے پورا کلمہ دلوں میں مفہوم ہوتا ہے۔ جیسے قرآن شریف میں سورہ یٰسٓ یا سورہ الٓمٓ کے جزءِ اول لفظ یٰسٓ اور الٓمٓ سے پوری سورت مراد ہوتی ہے نہ کہ یہ حروفِ مقطّعات اور کہیں اسی واقعہ کی مفصل روایتوں میں پورا کلمہ بھی مذکور ہوا ہے، جو اس کی صاف دلیل ہے کہ مختصر روایتوں میں بھی پورا ہی کلمہ مراد ہے کیونکہ واقعہ ایک ہی ہے، جس کو راوی مجمل اور مفصل طور سے نقل کر رہے ہیں، ورنہ اگر مجمل روایتوں میں فقط کلمہ یا فقط جملۂ توحید مراد ہے اور مفصل میں پورا کلمہ اور واقعہ ایک ہی ہو تو تعارض اور تناقض پیدا ہو جائے گا جو کلامِ شارع میں ناممکن ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس روایت میں جملۂ توحید بالفاظِ شہادت آیا ہے، جیسے زہری کی روایت تو وہاں جملۂ رسالت بھی بالفاظِ شہادت ہی مانا جائے گا اور جس روایت میں جملۂ توحید بغیر الفاظِ شہادت آیا ہے وہاں جملۂ رسالت بھی بغیر الفاظِ شہادت کے ہی تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ دونوں جملوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں اور کسی نے بھی کلمہ کے بارے میں اس ترکیب کا دعویٰ نہیں کیا کہ **لا اله**

الا اللّٰہ و اشھد ان محمدًا رسول اللّٰہ اور یہ ترکیب شرعی اصول پر جائز بھی نہ ہوگی، اسلئے طلحہ کی روایت کے مطابق کلمۂ نجات کی تفصیل اور ترکیب وہی کلمۂ طیبہ کی ہوگی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔

رہا یہ کہ واقعہ ایک ہونے کی صورت میں زہری اور طلحہ کی روایتوں میں یہ شہادت اور عدمِ شہادت کا اختلاف کیوں ہے، سو اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ راویوں کے نزدیک چونکہ دونوں ترکیبوں سے کلمۂ طیبہ کی قراءۃ جائز ہے اور دونوں کا مفاد ایک ہی ہے، اس لئے راویوں نے روایت بالمعنی کے طور پر باختلافِ الفاظ ایک ہی حقیقت کو ادا کیا ہے، چنانچہ ایک نومسلم کو دائرۂ اسلام میں داخل کرتے وقت خواہ اس سے کلمۂ طیبہ کہلا دیا جائے یا کلمۂ شہادت دونوں صورتوں میں وہ دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائے گا۔ بلکہ اسی اصول کی نگاہ سے اگر ان بیسیوں صحیح روایتوں کو بھی دیکھا جائے جو بابِ اعتقاد و ایمان کی ہیں اور ان میں صرف لا الٰہ الا اللہ مذکور ہوا ہے جیسے:

من قال لا الہ دخل الجنّة (۱) جدِّدو اِیمانکم بقول لا الہ الا اللّٰہ (۲) لاالہ الا اللّٰہ مفتاح الجنة (۳) وغیرہ تو ان سے بھی کلمۂ طیبہ کا کھلا ثبوت ہاتھ آ جائے گا، کیونکہ سب جانتے ہیں کہ تجدید ایمان یا داخلۂ جنت یا فتح بابِ جنت کیلئے صرف اقرارِ توحید کافی نہیں ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اقرارِ رسالت نہ ہو، اور جب ان روایتوں میں جملۂ رسالت ملایا جائے گا تو وہ بلا الفاظِ شہادت ہی کے ہوگا، کیونکہ جملۂ توحید بھی یہاں بلا الفاظِ شہادت ہی وارد ہوا ہے اور فرق کا کوئی قائل نہیں، تو وہی کلمہ طیبہ کی ترکیب بن جائے گی اور اُس کا ثبوت ان صحیح روایات سے بھی نکل آئے گا۔

---

(۱) جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ (۲) اپنے ایمان کو تازہ بہ تازہ کرتے رہو لا الٰہ الا اللہ کہہ کہہ کر
(۳) لا الٰہ الا اللہ جنت کی کنجی ہے۔

کلمۂ طیبہ اور سلف کی تصریحات وکنایات

اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تفسیری روایت کلمہ طیبہ کے لئے کافی حجت بن سکتی ہے:

عن ابن عباس فی قوله تعالٰی (مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ) شهادة ان لا اله الا اللّٰه (كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) وهو المؤمن (اَصْلُهَا ثَابِتٌ) يقول لا اله الا اللّٰه فی قلب المؤمن (وَفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ) يقول يرفع بها عمل المؤمن الی السمآء.

(تفسیر ابن کثیر)

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے قولِ قرآنی مثل كلمة طيبة کی تفسیر فرمائی ہے شهادة لا اله الا اللّٰه سے، اور شجرة طيبة کی مومن سے اور اصلها ثابت کی قول لا اله الا اللّٰه سے جو قلب مومن میں ہو، اور فرعها فی السماء کی اس سے کہ اس کلمہ کی بدولت مومن کا عمل آسمانوں کی طرف اٹھایا جائے گا۔

یہاں کلمۂ طیبہ تو شهادة ان لا اله الا اللّٰه کو کہا گیا ہے اور اس کی اصل لا اله الا اللّٰه کو بتلایا گیا ہے، جو بطریقِ اولیٰ کلمۂ طیبہ ہے، جب کہ اس کی فرع تک کلمۂ طیبہ ہے، جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے۔ اور تسمیۂ کلمہ کے باب میں اس کی تقریر گذر چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں کلمۂ طیبہ اور اس کی اصل سے صرف کلمۂ تہلیل ہی مراد نہیں بلکہ دونوں جگہ پورا پورا کلمہ مراد ہے۔ جیسا کہ ابن کثیر کی اس باب کی دوسری روایات سے واضح ہے۔

اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اس روایت میں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے جیسا کہ راویوں کی اس عادت کا ذکر صاحبِ مرقات کی صریح عبارت سے پیش کیا جا چکا ہے۔ اور یہ ظاہر ہی ہے کہ تہلیل باشہادت کے ساتھ کلمۂ رسالت بھی باشہادت ہی ملایا جائے گا، کیونکہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں کہ ایک جملہ باشہادت ہو اور ایک بے شہادت، پس صورتِ ثانیہ وہی کلمۂ طیبہ کی ہو جائے گی۔ اس لئے حضرت ابن عباس کے قول سے بھی کلمہ طیبہ کا ثبوت نکل آیا۔

ممکن ہے کہ حضراتِ مانعینِ کلمۂ طیبہ کے نزدیک اس روایت کی رو سے صرف اشهد ان لا

الٰہ الااللّٰہ پڑھنا تو جائز ہو اور کلمۂ رسالت کی شہادت ادا کرنا ممنوع ہو، کیونکہ یہاں کلمۂ رسالت باشہادت مذکور نہیں اور ان کے اصول پر جو مذکور نہ ہو وہ منفی کے حکم میں ہو کر نا جائز ہوتا ہے۔ لیکن اگر وہ دوسری روایات کی رُو سے اس روایت میں بھی کلمۂ رسالت باشہادت بڑھا کر کلمۂ شہادت کی تکمیل کر سکتے ہیں تو اسی روایت میں اصلھا ثابت کے تحت لا الٰہ الا اللّٰہ کے ساتھ دوسری روایات اور اصول کی مدد سے محمد رسول اللّٰہ ملا کر کلمۂ طیبہ کی تکمیل کر لینے میں ان کے لئے آخر کون سی چیز مانع ہے؟ اندریں صورت قولِ صحابی سے بھی بنام اصلِ ثابت کلمۂ طیبہ کا ثبوت نکل آیا اور اسی انداز سے نکلا جس انداز سے اس روایت سے حضرات مانعینِ کلمۂ شہادت کا ثبوت نکال سکتے تھے۔

پھر حضرت ابن عباس کے شاگرد رشید حضرت طاؤس کی تصریح سے بھی کلمۂ طیبہ کا اثبات ہوتا ہے، جو انہوں نے القول الثابت کی تفسیر کرتے ہوئے پیش کی ہے اور جس کو حافظ ابن کثیر نے بایں الفاظ روایت فرمایا ہے:

وقال عبد الرزاق عن معمرعن ابن طاؤس عن ابیہ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا قال لا الٰہ الا اللّٰہ وفی الآخرۃ المسئلۃ فی القبر. (ابن کثیر ج۴ ص۵۶۸)

ترجمہ: اور عبدالرزاق معمر طاؤس کے بیٹے سے اور وہ اپنے باپ طاؤس سے اس آیت کے بارے میں ''اللہ ثابت قدم رکھے گا ایمان والوں کو قولِ ثابت کے ساتھ دنیا کی زندگی میں'' تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دنیا میں یہ ثابت قول ''لا الٰہ الا اللہ'' کہنا ہے، اور آخرت میں یہ ثابت قدمی قبر میں یہ کلمہ فرشتوں کے سوال کے جواب میں پیش کر دینا ہے۔

اس روایت سے قولِ ثابت کی تفسیر لا الٰہ الا اللہ ثابت ہوتی ہے اور ادھر آیت کریمہ میں اس قولِ ثابت کا ظرف دنیا اور آخرت (قبر) دونوں کو قرار دیا گیا ہے جیسا کہ فی الحیٰوۃ الدنیا وفی الاخرۃ سے ظاہر ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبر میں میت سے اسی قولِ ثابت کا سوال کیا جائے گا اور وہ جواب میں یہی قولِ ثابت پڑھ کر ملائکہ سوال کو مطمئن کر سکے گا۔

ادھر دوسری صحیح روایات سے (جن کو حافظ ابن کثیر مکی نے بسط وتفصیل سے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے) یہ ثابت ہے کہ قبر میں میت سے صرف لا الٰہ الا اللہ ہی کا سوال نہیں ہوگا، بلکہ پورے کلمہ کے

بارے میں پوچھا جائیگا، جس میں محمد رسول اللہ بھی شامل ہے، اور وہ جواب میں پورا ہی کلمہ پڑھے گا۔

ان روایات کو طاؤس کی تفسیر کے ساتھ ملانے سے قولِ ثابت کے معنی پورے کلمہ کے نکل آتے ہیں اور وہی کلمۂ طیبہ ''لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' بن جاتا ہے۔ ورنہ اگر قولِ ثابت تنہا کلمۂ تہلیل کو قرار دے کر صرف اسی کو میت کا جواب قرار دے دیا جائے تو ان تمام صحیح روایات کا خلاف لازم آئے گا، جن میں میت کا جواب پورا کلمہ ٹھہرایا گیا ہے۔ اس لئے روایات کو تصادم سے بچانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ طاؤس کی روایت میں بھی قولِ ثابت سے پورا ہی کلمہ مراد لیا جائے نہ کہ صرف ''لا الٰہ الا اللہ'' اور کہا جائے کہ طاؤس یا اُن کے راویوں نے حسبِ عادتِ رواۃ اختصار سے کام لیتے ہوئے قولِ ثابت کے جزءِ اول یعنی کلمۂ تہلیل کی نقل پر اکتفا کیا ہے جو پورے کلمہ کا سرنامہ ہے، اور اُس سے عادتاً وعرفاً پورا ہی کلمہ مراد لیا جاتا ہے، اور وجہِ اختصار ظاہر ہے کہ رواۃ کو اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ملت میں لوگ اتنے غبی اور غافل نہیں ہیں کہ اس کلمۂ طیبہ کے جزءِ اول سے جزءِ ثانی تک نہ پہنچ سکیں گے یا اس کی نفی اور ابطال پر آمادہ ہو جائیں گے۔

بہرحال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے تو کلمۂ طیبہ کا ثبوت بضمن کلمۂ شہادت نکلا تھا اور حضرت طاؤس کی روایت سے مستقل طور پر بلا واسطہ خود اصل کلمہ ہی کا ثبوت نکل آیا۔ پس قولِ صحابی (ابن عباسؓ) اور قولِ تابعی (طاؤسؒ) سے بھی کلمۂ طیبہ کا اثبات ہو گیا اور صحابی اور تابعی بھی کلمہ طیبہ کے مدعی نکلے۔

اس پر بھی حضرات مانعینِ کلمۂ طیبہ کا یہ فرمانا کہ کلمۂ طیبہ بے اصل محض ہے، جس کے ثبوت کے لئے قولِ صحابی تک بھی پیش نہیں کیا جاسکتا، اندازہ کر لیا جائے کہ کس حد تک قابلِ توجہ ہونا چاہئے۔ نیز اسے ہم قولِ صحابی کے لفظ سے اس لئے پیش کر رہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ اثرِ صحابی ہے۔ ورنہ ثبوتِ کلمۂ طیبہ کے سلسلہ میں جو سات روایتیں کنز العمال سے پیش کی گئی ہیں، بہرحال وہ بھی تو ہم تک صحابہ ہی کی معرفت پہنچی ہیں۔ پس اگر یہ صحیح ہے کہ حدیثِ رسول کو روایت کرنے والا صحابی اس کا منکر نہیں ہوتا بلکہ پیغمبر کے بعد قائلِ اول اور مؤمنِ اول ہوتا ہے، تو ان سات حدیثوں کے اولین رواۃ یعنی حدیث نمبر ایک کے راوی ابن عباسؓ، دوم کے ابی الحمراءؓ، سوم کے عمر بن الخطابؓ، چہارم

کے حضرت جابرؓ، پنجم کے انس بن مالکؓ، ششم کے عبادۃ ابن صامتؓ اور ہفتم کے حضرت سلمان فارسیؓ، کیا اپنے روایت کردہ مضمون کے خود قائل نہ ہوں گے؟ اور جب ہوں گے تو جہاں کلمۂ طیبہ کا ثبوت سات مرتبہ کلامِ رسول سے ہوا، وہیں سات صحابہ کے اقوال سے بھی ہوا۔ اور یوں بالاستقلال اثر ابن عباسؓ پیش نظر کر ہی دیا گیا ہے، اس لئے کسی جہت سے بھی یہ دعویٰ درخورِ اعتبار باقی نہیں رہتا کہ کلمہ طیبہ کا ثبوت کسی صحابی کے قول تک سے نہیں دیا جا سکتا۔ گو حدیثِ رسول کے بعد قولِ صحابی کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی تاہم بطورِ اتمامِ حجت قولِ صحابی بھی عرض کر دیا گیا بلکہ اقوالِ صحابہ پیش کر دیئے گئے۔

اب صحابہ وتابعین کے بعد متقدمین کے کلام پر نظر ڈالی جائے تو اس سے بھی کلمۂ طیبہ کا ثبوت کافی وضاحت کے ساتھ مل جاتا ہے۔ حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں ابو العالیہ سے نقل کیا ہے:

فلا تزول قدما العبد بين يَدَيِ اللّٰه حتى يُسْأَلُ عن مسئلتين ماذا كنتم تعبدون؟ وماذا اجبتم المرسلين؟ فجواب الاول بتحقيق لا اله الا اللّٰه معرفةً واقرارًا وعملاً، وجواب الثانية بتحقيق انَّ محمدًا رسول اللّٰه معرفةً واقرارًا وانقيادًا وطاعةً۔ (زاد المعاد ج اص ۳)

ترجمہ: بندہ اللہ کے سامنے سے ہل نہیں سکے گا جب تک کہ وہ دو سوالوں کا جواب نہ دے دے گا، ایک یہ کہ دنیا میں تمہاری عبادت کیا تھی؟ دوسرے یہ کہ تم نے رسولوں کو کیا جواب دیا؟ پہلی بات کا جواب ''لا الٰہ الا اللہ'' کی تحقیق واثبات ہوگا بلحاظِ معرفت واقرار اور عمل کے، اور دوسری بات کا جواب ''محمد رسول اللہ'' کی تحقیق واثبات ہوگا بلحاظِ معرفت واقرار انقیاد وطاعت کے۔

حافظ ابن قیم نے اس میں شہادت کا لفظ دونوں کلموں میں سے کسی کے ساتھ بھی ذکر نہیں کیا صرف ''لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' کی تحقیق واثبات کو نجات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ان دونوں حقیقتوں (توحید ورسالت) میں بلحاظِ اعتقاد تلازمِ باہمی ہے اور اس لئے ان کی تعبیروں میں بھی ایمان واعتقاد کی حد تک تلازمِ لفظی کا پایا جانا ضروری ہے کہ دونوں ہی پر نجات کا دار و مدار ہوگا اور دونوں ہی سے بیک دم سوال واقع ہوگا، جس سے اُن دونوں تعبیروں کا جمع کیا جانا اور بھی ضروری

ثابت ہوتا ہے، تو اس کے حاصل جمع ہی کا نام کلمۂ طیبہ ہے، جس سے واضح ہوا کہ ابن قیم اور ابو العالیہ دونوں کلمہ طیبہ کے قائل ہیں، جس کی ابتدا میں لفظ ''اشھد'' کا استعمال ضروری نہیں۔

ادھر قاضی عیاضؒ اپنی جلیل القدر کتاب شفاء میں آیت کریمہ **وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ** کے تحت میں لکھتے ہیں۔ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے:

قيل اذا ذُكرتُ ذُكرتَ معی فی قول لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ وقيل فی الاذان.

ترجمہ: (ہم نے اے پیغمبر! تیرا ذکر بلند کیا) کہا گیا ہے کہ (اس طرح) کہ جب میرا ذکر کیا جائے گا تیرا بھی ذکر میرے ساتھ کیا جائے گا قول ''لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' میں، اور کہا گیا کہ اذان میں۔

اس سے واضح ہے کہ رفعِ ذکر کی صورتوں میں سے ایک صورت کلمہ طیبہ ہے اور ایک کلمۂ شہادت جو اذان میں آتا ہے۔ پس قاضی عیاض اور ان سے اوپر کے افراد بھی اس کلمہ کے قائل نکلے۔

اس سے جہاں یہ واضح ہوا کہ کلمہ طیبہ سلف کے اقوال سے ثابت ہے وہیں یہ بھی نمایاں ہو گیا کہ سلف وخلف اسے تفسیر قرآن کی حیثیت سے پہچانتے تھے، کیونکہ ابن عباسؓ اور طاؤسؒ نے اسے قولِ ثابت کی تفسیر کی حیثیت سے پیش کیا۔ ابن قیمؒ نے اسے قرآنی سوالات کے جواب کی حیثیت سے پیش کیا اور قاضی عیاضؒ نے اسے آیت **وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ** کی تفسیر کی حیثیت سے پیش کیا۔ جس سے واضح ہے کہ یہ سلف اور متقدمین نہ صرف کلمۂ طیبہ کو پہچانتے ہی تھے بلکہ مرادِ قرآن ہونے کی حیثیت سے جانتے تھے۔

کلمۂ طیبہ اور اجماعِ امت

کلمۂ طیبہ کے بارے میں اجماعِ امت آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے، اس ثابت شدہ کلمہ کو امت کے خواص وعوام (قدیماً وحدیثاً) برابر استعمال کرتے چلے آ رہے ہیں، جس کے خلاف قرونِ امت میں سے کسی ایک فرد کی بھی نکیر وانکار وارد نہیں ہے ورنہ پیش کر دیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ امت کے کسی معمولِ عام اور مقبولِ خواص وعوام پر انکار وارد نہ ہونا حکم میں اجماع کے ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب بیعتِ مروجہ کے (جو مشائخ طریقت میں معمول ہے) سنت ہونے اور

واجب نہ ہونے کے مدعی ہیں۔ اوراس کے عدمِ وجوب کو محض اس لئے اجماعی فرماتے ہیں کہ تارکِ بیعت پر ائمہ علم میں سے کسی نے رد وانکار نہیں کیا اور نکیر وانکار نہ ہونا اس کے عدمِ وجوب (کے اجماعی ہونے) کی دلیل ہے۔ ''القول الجمیل'' میں فرماتے ہیں:

فاعلم ان البیعة سنة ولیست بواجبة لان الناس بایعوا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وتقربوا بھا الی اللّٰہ تعالٰی ولم یدل دلیل علی تاثیم تارکھا ولم ینکراحدٌ من الائمة علی تارکھا کان کالاجماع علٰی انھا لیست بواجبة.

(القول الجمیل فصل دوم)

ترجمہ: جان لو کہ بیعت سنت ہے، واجب نہیں۔ کیونکہ لوگوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی ہے اوراسے عبادت وقربت سمجھا ہے اوراس کی کوئی دلیل نہیں کہ اس کا ترک کرنے والا گنہگار ہے اور نہ ائمہ علم میں سے کسی نے بیعت کے تارک پر نکیر وانکار کیا، تو گویا اجماع ہوگیا اس پر کہ بیعت واجب نہیں۔

اس سے واضح ہے کہ امت کے کسی معمول پر امت اور ائمہ کی طرف سے انکار وارد نہ ہونا اس کے اجماعی ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔ پس کلمۂ طیبہ اوراس کے تعامل پر آج تک ائمہ علوم یا ائمہ مذاہب یا خواص وعوامِ امت میں سے کسی نے کوئی نکیر اور کوئی انکار نہیں کیا، چہ جائیکہ اُسے ممنوع یا ناجائز ٹھہرایا ہو۔ اس سے کلمہ کا وجود اجماعی طور پر بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ اور:

ما راٰہ المؤمنون حَسَنًا فھو عند اللّٰہ حسنٌ. جس کو ایمان والے اچھا سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی چیز ہے۔

کے اصول پر، خواص مومنین ہوں یا عوام مومنین ہر دور اور ہر طبقہ میں اسے بلانکیر اور بلاشبہ جائز بلکہ قربت وطاعت مانتے چلے آئے ہیں۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اُسے مجمع علیہ کلمہ نہ کہا جائے۔ نیز سب جانتے ہیں کہ اسلامی عقائد کے ثبوت کا دارومدار تواتر پر ہے۔ لیکن اس ثبوت میں روایت کا تواتر ضروری نہیں ہے، تعامل کا تواتر بھی کافی ہے، جب کہ اس کی بنیاد کتاب میں موجود ہو، کیونکہ اس تواتر کی حقیقی بنیاد امتِ محمدیہ کے اس عملی تواتر اور مستمر تعامل پر ہوتی ہے، جو مشرق ومغرب میں بلانکیر پھیلا ہوا ہو اور ہر دور میں وہ چیز متوارث چلی آرہی ہو۔ کسی نے اُس پر انکار نہ کیا ہو اور کسی

دور میں بھی اُس کے خلاف نکیر نہ کی گئی ہو، تو وہ چیز دین سمجھی جائے گی اور بدیہیاتِ دین میں اس کا شمار ہوگا۔ اسی کا نام تواترِ طبقہ یا تواترِ تعامل ہے۔ اور اسی تواترِ طبقہ اور تواترِ عمل کو اجماع بھی کہا جاتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ یہ اجماع کی ایک قسم ہے اور اصولِ دین اور عقائدِ اسلام کا دار و مدار درحقیقت اِسی اجماع پر ہے۔

شیخ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام میں (جلد۳ کے ص۲۶۶ پر) فرماتے ہیں:

ومن انکر الاجماع فقل ابطل دینه لان مدار اصول الدین علی الاجماع اذ المعرفةُ بالقراٰن واعدادِ الصلوٰة والرکعات واوقاتِ العبادة ومقادیر الزکوٰة وغیرها حصلت لنا باجماع المسلمین علٰی نقلها.اه

ترجمہ: اور جس شخص نے اجماع کا انکار کر دیا اس نے اپنا دین باطل کر لیا کیونکہ اصولِ دین کا دار و مدار ہی اجماع پر ہے، کیونکہ قرآن کا قرآن پہچاننا یا نمازوں کا عدد یا رکعاتِ نماز کی تعداد یا اوقاتِ عبادت یا زکوٰۃ کے نصاب کی مقداریں وغیرہ صرف اجماعِ مسلمین کی نقل سے حاصل ہوئی ہیں۔

پس ظاہر ہے کہ کلمۂ طیبہ قرآن وحدیث اور اقوالِ سلف سے ثابت ہو جانے کے بعد جب کہ امت کے بلانکیر تعامل و توارث سے قرناً بعد قرنٍ منقول اور معمول ہوتا چلا آ رہا ہے، تو اسے تواترِ طبقہ اور اجماع سے اسی طرح ثابت شدہ اور قطعی مانا جائے گا جیسے خود قرآن کا ثبوت قطعی اور متواتر ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اگر کوئی راوی مزاج انسان آج قرآن کی سند روایت کے فنی اصول پر طلب کرنے لگے، تو اُسے دستیاب نہ ہو سکے گی اور ہو جائے گی تو وہ خبر واحد ہوگی، جس سے قرآن کا قطعی ثبوت نہ ہو سکے گا۔ بجز اس کے کہ اُسے تواترِ طبقہ یا تواترِ تعامل اور اجماعِ امت سے قطعی الثبوت کہا جائے۔ یہی صورت کلمۂ طیبہ کی بھی ہے کہ محض روایت وسند سے تو اس کی ہیئتِ ترکیبی خواہ ظنی ہی طور پر ثابت ہو جیسا کہ ثابت ہوگئی، لیکن تواترِ طبقہ اور تواترِ تعامل یا اجماعِ مسلمین سے وہ قرآن کی طرح قطعی الثبوت مانا جائے گا۔

کلمۂ طیبہ کے بارے میں امت کا بھی اجماعی تعامل اور طبقاتی تواتر (جس میں کسی ایک دور اور ایک طبقہ کا انکار بھی حائل یا مخل نہیں) پوری ہی امت کے تعامل کی دلیل ہے، جو اوپر سے لے کر

نیچے تک ہو، نہ کہ صرف ایک آدھ طبقہ یا صرف آج ہی کے قرن کے تعامل کی، کیونکہ اگر اوپر سے ایک چیز بلا ردوقدح اسی طرح تسلیم شدہ نہ ہوتی تو بعد کے قرون اس انقیاد اور عدمِ تذبذب کے ساتھ اس پر سرِ تسلیم خم نہیں کر سکتے تھے، اس لئے یہ امت کے قرونِ مابعد کا تعامل ہی حضرات صحابہ کے تعامل کی بھی کھلی دلیل ہے۔ ورنہ محض سند و روایت سے جیسے آج سے سو سال پہلے کا تعامل بھی حتیٰ کہ حفظ قرآن تک کے بارے میں بھی دستیاب نہیں ہوسکتا ایسے ہی کلمہ طیبہ کے ثبوت کے بارے میں بھی اجماع کی کوئی سند پچاس اوپر کی بھی نہیں مل سکتی بجز اس کے کہ اجماع کو خود سند کہا جائے، بلکہ خود سندوں کے ثبوت کے بارے میں بھی اُسے حجت کہا جائے، اور کوئی چارۂ کار نہیں۔

بہر حال تعامل کے سلسلہ میں جب نیچے سے اوپر کی طرف چلا جائے گا تو مشاہدہ سے ابتداء ہو کر قوتِ یقین پر انتہا ہوگی اور امت کا نچلے طبقوں کا پھیلا ہوا تعامل خود حضرات صحابہؓ کے تعامل کی مستقل دلیل ہوگا، بشرطیکہ کتاب وسنت میں سند کے ساتھ اس کا کوئی ماخذ موجود ہو، ورنہ یہ اجماعی قوتِ یقین جس میں ایک بھی شاذ نہ نکلے بلا اوپر کے قطعی تعامل اور یقینی عمل کے پیدا نہیں ہوسکتی، اب اگر ضرورت رہتی ہے تو صرف اس کی کہ اصولِ شرعیہ میں اس پر کوئی نہ کوئی منشاء ہو، یا کم سے کم وہ مباح الاصل ہی ہو، کیونکہ اگر کوئی بے اصل عمل ہے یا اُس کے خلاف کوئی اصل شرعی موجود ہے، تو اس پر اجماع منعقد نہیں ہوسکتا کہ وہ اجتماعِ ضلالت ہوگا۔ اور امت ایسے اجماع سے بنصِ حدیث بَری ہے۔

پس حضرات مانعینِ کلمہ کی طرف سے تو یہ کہا جاتا ہے کہ کسی ایک صحابی ہی کا عمل کلمہ کے بارے میں دکھلا دیا جائے، اور ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کسی ایک صحابی کا انکار یا تأمل ہمیں دکھلا دیا جاوے، جو اس اجماع میں مخل ہو، بلکہ اوپر سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عرض کردہ اصول کی رُو سے ایک نہیں سارے کے سارے ہی صحابہ کا تعامل بالکل اسی طرح موجود ہے، جیسے قرآن کی تلاوت کے بارے میں موجود ہے کہ اگر صحابہ کا عمل روایت وسند کے اصول پر دریافت کیا جائے تو شاید آحاد وافراد ہی کا عمل ثابت ہوسکے گا اور وہ بھی خبر واحد کے درجہ سے آگے نہ بڑھے گا، جو محض ظنی ہوگا لیکن تواترِ عمل اور توارثِ تعامل کے اصول پر دیکھا جائے تو پورے قرنِ اول کا تلاوتِ قرآن پر اجماع

ثابت ہو جائے گا، جو قطعیت لئے ہوئے ہوگا۔

پس کلمۂ طیبہ کے بارے میں قرونِ مابعد کا اجماع ہی قرونِ سلف کے اجماع کی دلیل اور علامت ہوگا ورنہ کسی چیز پر جو ایک شرعی ماخذ کے ساتھ آئی ہوئی ہو، بلا کھٹکے بلانکیر اور بلاتر ددوتذبذب امت کے خواص وعوام کا اس طرح جمے رہنا اور جمع ہو جانا بغیر سلف کے تعامل اور توارُث کے عادةً دشوار ہی نہیں، محال ہے۔ اس لئے کلمہ طیبہ کے بارے میں صحابہ اور سلف کے عمل کا برملا انکار کر دیا جانا اصولِ تشریع اور فطری روشِ نقل وروایتِ دین سے بے خبری یا بے ذوقی پر ہی مبنی کہا جا سکتا ہے۔

لیکن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ عرض کروں گا کہ اجماعِ امت کے لئے دورِ صحابہ کا اس میں شریک ہونا بھی کوئی ضروری چیز نہیں یعنی اگر کسی مسئلہ پر دورِ صحابہ کے بعد بھی کسی دور میں اجماع منعقد ہو جائے، تب بھی وہ مسئلہ اجماع ہی سے ثابت شدہ مانا جائے گا، کیونکہ اصولِ اجماع کی شرعی حجتیں اس بارے میں مطلق وارد ہوئی ہیں جن میں کسی عصر اور قرن کی قید مروی نہیں۔ اگر عصر صحابہ کی قید اس میں بڑھا کر اس کا مطالبہ کیا جائے تو یہ نصوصِ شرعیہ کی تخصیص ہوگی جس کا ہمیں کوئی حق نہیں۔ چنانچہ آیت کریمہ وَجَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا کی تفسیر کرتے ہوئے جو اجماعِ امت کی ایک واضح دلیل ہے، صاحبِ احکام القرآن فرماتے ہیں:

فدلّ ذالك على ان الاجماع فى اى حال حصل من الامة فهو حجة للّٰه عزّوجل غير سائغ لاحد تركه ولا خروج عنه من حيث دلّت الاٰية علىٰ صحة اجماع الصدر الاول فهى دالّة علىٰ صحة اجماع اهل الاعصار اذ لم يخصص بذالك اهل عصر دون عصر ...... الخ. (احکام القرآن ج ا ص ۷۵)

ترجمہ: اس آیت نے دلالت کی کہ اجماع جس حال میں بھی امت سے حاصل ہو جائے وہ اللہ کی حجت ہے کسی کے لئے اس کے چھوڑ دینے کی گنجائش نہیں اور نہ اس سے کسی کو خروج کرنا جائز ہے۔ اور اس آیت نے جہاں قرنِ اول کے اجماع کے صحیح ہونے پر دلالت کی وہیں وہ تمام زمانوں کے اجماع کے صحیح ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اللہ نے اس آیت میں کسی ایک زمانہ کی دوسرے زمانے سے تخصیص نہیں فرمائی (کہ فلاں زمانہ کا اجماع تو حجت ہو اور فلاں زمانہ کا نہ ہو)۔

پس اگر کلمہ طیبہ کی صحت وجواز اور ذکر وتکلم پر صحابہ کے بعد بھی اجماع منعقد ہوا ہو اور قرونِ

مابعد ہی سے اس کا توارث چلا ہو، تب بھی وہ اسی طرح اجماعی طور پر واجب القبول ثابت ہوگا، جس طرح صحابہ سے چلے ہوئے توارث وتعامل سے ثابت ہوتا۔ محض اس لئے اس جواز میں کلام نہیں کیا جاسکے گا کہ دورِ صحابہ میں اس کا رواج نہیں تھا، یا اس پر صحابہ مجتمع نہ تھے، کیونکہ کسی امرِ حق پر اجماعِ امت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ صحابہ ہی سے شروع ہو۔ اور **لا تجتمع امتی علی الضلا لۃ** (میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی) کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ امت کا یہ اجماع سن ۱ھ ہجری سے شروع ہوکر قیامت کی صبح پر ختم ہو، تو حجت ہے ورنہ نہیں۔ بلکہ امت کے ہر ہر دور اور ہر ہر قرن کے لئے یہ بشارت عام ہے کہ وہ گمراہی پر کبھی جمع نہیں ہوگا، جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ جس دور میں بھی امت مل کر کسی ثابتِ شرعی پر جمع ہوجائے گی تو وہ یقیناً گمراہی نہ ہوگا بلکہ حق ہوگا اور عنداللہ مقبول ومحمود شمار کیا جائے گا۔ ورنہ اگر امت کا کوئی بھی پورا قرن ناحق پر جمع شدہ مان لیا جائے تو کم ازکم اس مسئلہ سے حق کو منقطع ماننا پڑے گا، جس کا سلسلہ آگے نہ بڑھ سکے گا اور ظاہر ہے کہ اصولاً کسی حق کے سرے سے گم ہوجانے کے بعد دوبارہ اُسے دنیا میں لانے کا ذریعہ صرف نزولِ وحی ہے، جس میں بعد کے کسی بھی امام کا اجتہاد یا کسی بھی صالح کا الہام بحیثیت حجتِ شرعیہ کافی نہیں ہوسکتا اور جب کہ ختم نبوت کے بعد نزولِ وحی ناممکن ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ انقطاعِ حق کے بعد کے تمام زمانے اس حق سے قیامت تک کے لئے محروم ہوگئے، جو یقیناً حدیثِ مذکور کے بھی منافی ہے اور صاحبِ شریعت کے اس دعوائے عام کے بھی خلاف ہے کہ میری امت میں ایک طائفہ ہمیشہ حق پر منصور من اللہ رہے گا جسے نہ کسی کا خلاف ضرر پہنچا سکے گا اور نہ کسی کا رسوا کرنا اسے رسوا کرسکے گا، دراں حالیکہ اس مفروضہ صورت میں نہ کوئی طائفہ حق پر رہا نہ منصور من اللہ رہا، جب کہ امت کا پورا قرن گمراہی پر جمع ہوگیا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بشارتِ عامہ کے بھی منافی ہوگا کہ امت کے بہتّر فرقوں میں سے فرقہ ناجیہ ہراس چیز پر قائم رہے گا، جس پر آج میں اور میرے صحابہ قائم ہیں، دراں حالیکہ مانعینِ کلمہ کے اصول پر فرقۂ ناجیہ اس کلمہ طیبہ کے مسئلہ میں اسوۂ رسول وصحابۂ رسول پر قائم نہ رہا، جب کہ پورا قرن اس بارے میں گمراہی پر جمع ہوگیا۔ نیز آیتِ مذکورہ کے بھی معارض ہوگا کہ وہاں پوری

امت کو امتِ وسط اور سرکاری گواہ کہا جارہا ہے، جس کی شہادت گمراہ اقوام کے مقدمہ میں معتبر ہوگی، حالانکہ اس مسئلہ میں نہ امت وسط رہی نہ سرکاری گواہ ہی، جب کہ امت کا ایک پورا کا پورا طبقہ اور قرن اس باب میں گمراہی پر جمع ہوگیا۔

بہرحال اگر ایک قرن بھی کسی مسئلہ میں گمراہی پر جمع شدہ مان لیا جائے تو پوری امت پر بحیثیت مجموعی ضلالت کا دھبّہ آجاتا ہے، جس سے امتِ مرحومہ کو بڑی شد و مد سے بَری ثابت کیا گیا ہے، اس سے یہ نتیجہ صاف واضح نکل آتا ہے کہ امت کا اگر کوئی ایک قرن بھی کسی مسئلہ پر مل کر مجتمع ہوجائے، تو اس کا امرِ حق ہونا ضروری ہے ورنہ ایک قرن کے ناحق پر جمع ہوجانے سے وہی ساری مذکورہ خرابیاں لازم آجائیں گی جن سے کتاب وسنت نے امت کی براءت ثابت کی ہے۔

پس اس اصول کی رو سے اگر قرآن کی ان دو آیتوں ''لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' کی جمع وتالیف یا ملا کر پڑھنے پر (جو خود بھی قرآن کے اطلاق اور احادیث سے ثابت ہے) صدرِ اول کے بعد امت کے کسی ایک قرن نے بھی اجماع کرلیا ہو اور اسے صحابہؓ کے تعامل واجماع کی دلیل بھی نہ مانا جاوے تب بھی کلمہ طیبہ کی یہ ہیئتِ ترکیبی اور مجموعی کلمہ اجماع ہی سے ثابت شدہ کہلائے گا، جس سے کسی حال میں بھی انکار یا انحراف جائز نہ ہوگا ورنہ ایک قرن کا بھی اُس پر ناجائز طریقہ پر جمع ہوجانا پوری امت کو غیر معتبر ٹھہرا دے گا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ مانعینِ کلمہ تک کے نزدیک بھی جب کہ قرنِ اول کے بعد یہ کلمہ امت میں شائع ہوا اور اتنا ہوا کہ وہ اپنے اور اپنے چند ہم خیالوں کے سوا کسی کو بھی اس کا منکر نہیں دیکھتے تو ان کے نزدیک بھی دورِ صحابہ کے سوا تمام قرنوں اور زمانوں میں اس کا تعامل جاری رہا اور عدمِ جوازِ ممانعت کا کوئی ایک قول بھی نہ ذخیرۂ شریعت میں موجود ہے نہ وہ دکھلا سکتے ہیں، گویا امت کے خواص وعوام کا صحابہ کے سوا اس پر جماؤ ان کے نزدیک بھی تاریخی ہے۔ اور اجماع کے لئے کسی ایک قرن کا اجماع بھی کافی ہے جسے اجماع ہی سمجھا جائے گا، اس لئے صحابہ کے تعامل کے بغیر بھی یہ کلمۂ طیبہ اجماع سے ثابت شدہ ٹھہرتا ہے، جس سے مانعینِ کلمہ کو بھی اصولاً انکار کی گنجائش نہیں رہتی، پھر بھی اُس سے روگردانی کرنا بوجہ خرقِ اجماع اپنے دین کو باطل ٹھہراتا ہے۔

بلکہ اب میں اور ترقی کر کے یہ عرض کروں گا کہ اگر کسی مسئلہ شرعی میں سلف میں سے کسی کا قول

خلاف میں بھی ثابت ہو اور اُس کے باوجود کسی عصر میں اُس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو جائے اور امت کے خواص وعوام مل کر سب اُس پر مجتمع ہو جاویں تب بھی وہ اجماع معتبر ہوگا اور یہ مسئلہ اجماعی ہو کر شرعاً ثابت شدہ بلکہ قطعی مانا جاوے گا۔ اصولِ بزدوی کی حسبِ ذیل تصریح ملاحظہ فرمائیے:

فقَدْ صحَّ من محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف علىٰ بعض اقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصدر الاول.

(اصول فخر الاسلام بزدوی علیٰ هامش کشف الاسرار ج۳ص۲۴۷)

ترجمہ: امام محمد سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے (کہ اوپر سے کسی کا بھی خلاف منقول نہ ہونا) اجماع کے لئے شرط نہیں بلکہ اجماع ہر عصر کا اس مسئلہ میں بھی حجت ہے، جس میں سلف سے بعض اقوال خلاف کے بھی موجود ہوں اور اس میں بھی جس میں صدرِ اول سے کوئی خلاف موجود نہ ہو۔

اس اصول کی رُو سے اگر صحابہ میں سے کسی کا قول کلمۂ طیبہ کے خلاف بھی پایا جائے (حالانکہ ایسا نہیں) اور پھر بھی بعد والوں کا اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو خواہ ایک ہی عصر کا ہو (حالانکہ یہاں اعصار وقرون کا اجماع ہے) تب بھی وہ نہ صرف ثابت شدہ بلکہ اجماعی مسئلہ شمار ہوگا اور کسی کو اس سے خروج کرنا جائز نہ ہوگا۔

بہرحال کلمۂ طیبہ کے جواز بلکہ فضیلت پر پوری امت کا اجماع ہے، جس میں صحابہ بھی شامل ہیں، کیونکہ آخرین کا اجماع اولین کے اجماع کی خود ہی دلیل ہے، جو کلمہ کے قطعی ثبوت کی کھلی علامت ہے، ورنہ کوئی ایک قول کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی یا امام مجتہد یا کسی ربانی عالم وغیرہ کا پیش کیا جاتا جس میں اس کی ممانعت یا عدمِ جواز کی تصریح ہوتی۔

اور اگر بعد ہی کے کسی ایک عصر کا اجماع مان لیا جائے (جو امر مشاہدہ ہے) تب بھی وہ حکم میں پوری ہی امت کے اجماع کے ہے، جب کہ اگلوں سے تو کوئی انکار یا ممانعت ثابت نہ ہو اور پچھلوں نے بلانکیر اس کی تلقی بالقبول کر لی ہو، ورنہ ایک عصر کے گمراہی پر جمع ہو جانے سے پوری امت کا عدمِ اعتبار اور عدمِ توسط ثابت ہو جائے گا، جو منافیٔ کتاب وسنت ہے۔

اور اگر اگلوں میں سے کسی کا خلاف بھی منقول ہو، اور پھر بھی بعد کے کسی قرن کا اس پر اجماع

ہو جائے تب بھی وہ اجماع ہے، اور اجماع سے ثابت شدہ چیز خالص شرعی چیز ہوتی ہے۔ غرض اجماع کے کسی پہلو کے لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو کلمہ طیبہ ثابت شدہ کلمہ نکلے گا، جس کے خلاف بغاوت اور خروج بطلانِ دین کا ذریعہ ثابت ہوگا۔

بہر حال کلمۂ طیبہ جس طرح کتاب اللہ، حدیث رسول اللہ اور اقوالِ سلف سے ثابت ہوا تھا اسی طرح اجماعِ امت سے بھی ثابت ہو گیا، دراں حالیکہ اجماع ہی وہ حجت ہے کہ خود قرآن کا قرآن اور حدیث کا حدیث ہونا بھی اُسی سے ثابت ہے، اور اس لئے وہ شانِ حجیت میں دوسری حجتوں سے کم نہیں بلکہ زیادہ ہی ثابت ہوگا، بنا بریں کلمۂ طیبہ کا ان مختلف الانواع دلائل سے ثبوت قطعیت کے درجہ سے نیچے نہیں رہتا دراں حالیکہ مانعینِ کلمہ کو ابھی اس کے نفسِ ثبوت ہی میں خلجانات گذر رہے ہیں۔ وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيْلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ، وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰكُمْ اَجْمَعِيْنَ○

دونوں کلموں کے مواقعِ استعمال کا معیار

ان سات روایات سے جہاں کلمۂ طیبہ کا شرعی وجود ثابت ہوا وہیں کلمۂ طیبہ اور کلمۂ شہادت کے استعمال کا صحیح معیار اور فرق اور مواقعِ استعمال کی تفصیل بھی واضح ہوگئی اور وہ یہ کہ جب اس کلمہ سے عہد و میثاق اور اعلانِ شہادت مقصود ہوتا ہے تو اس کے دونوں جملوں کو کلماتِ شہادت و اقرار اَشْهَدُ یا اُقِرُّ وغیرہ سے مزین کر کے استعمال کیا جاتا ہے اور جب کلمہ کا قولِ محض یا تکلمِ محض یا ذکرِ خالص منظور ہوتا ہے تو اُسے بغیر ان حروفِ روابط کے خالص قرآنی الفاظ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حدیث مکتوب علی العرش اور حدیث تکلمِ جنتِ عدن وغیرہ کے مطابق جب کہ عرش و جنت مکلّف نہ تھے اور ان سے توحید و رسالت کی شہادت لئے جانے کا کوئی موقع نہ تھا، تو یہاں عرش پر لکھ کر اور جنت سے آواز لگوا کر بلا لفظِ شہادت کلمہ کا ذکر اور تذکرہ کرایا گیا، شہادت نہیں دلائی گئی کہ وہ محل عقد و شہادت نہ تھے، البتہ تکلم کرا دیا جانا جس سے ذکر اور تذکیر مقصود ہو خواہ بزبانِ قال ہو یا بزبانِ حال، غیر مکلّفین سے بھی ممکن ہے اور حدیث بُنی الاسلام علی خمسٍ شهادة ان لا الله الا الله و ان محمدا رسول الله کے مطابق مکلّف انسان سے چونکہ عقد و میثاق پیشِ نظر ہے

اس لئے اُن سے اقرار وشہادت لیا گیا اور کلمہ میں حروفِ شہادت کا اضافہ کر دیا گیا۔

اس سے معیار واضح ہو گیا کہ اعلانِ شہادت کے وقت جب کہ کوئی محلِ شہادت کا موقع بھی ہو، اصل کلمہ پر اَشْھَدُ وغیرہ کا اضافہ کر دیا جانا ضروری ہے، اور جب ذکرِ خالص یا تذکیرِ محض مقصود ہو تو اصل کلمہ کا اظہار کافی ہوتا ہے خواہ کوئی مکلّف ہو یا غیر مکلّف، کہ قول وتکلم ہر ذی عقل اور غیر ذی عقل سے ممکن ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب کسی کو دائرۂ اسلام میں داخل کرتے ہیں تو چونکہ توحید ورسالت کا اقرار اور عہد ومیثاق لینا مدنظر ہوتا ہے، اس لئے کلمہ کے دونوں جملوں کو شہادت کے ساتھ ادا کرایا جاتا ہے اور کلمۂ شہادت کی تلقین کی جاتی ہے اور جب محض ذکر اللہ یا ذکرِ وحدانیت ورسالت کے رسوخ کے لئے کلمہ کا تکرار پیشِ نظر ہوتا ہے تو عموماً مشائخ دین کلمۂ طیبہ کی تلقین کرتے ہیں، جس میں ادواتِ شہادت کا اضافہ نہیں کیا جاتا اور آدمی جنت وعرش کی مانند اس قولِ ثابت کی نوشت وخواند میں مصروف اور ذکرِ وحدانیت ورسالت میں مستغرق ہو جاتا ہے، جس سے انسان میں ایک طرف عبادتِ حق کا اور دوسری طرف اطاعتِ پیغمبر کا جذبہ تازہ بہ تازہ ہوتا رہتا ہے۔

چنانچہ مربیانِ نفوس کے یہاں تزکیۂ نفس کے ساتھ رسوخِ ذکر کے یہی دو طریقے رائج رہے ہیں، تکرارِ لسانی جسے ذکر کہتے ہیں اور تکرارِ قلبی جسے استکتاب کہتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خود اپنے بارے میں استحضارِ ذکر کے لئے استکتاب ہی کے طریقہ کا ذکر فرمایا ہے۔

پھر چونکہ ذکر اللہ عموماً خلوت میں ہوتا ہے اور صرف معاملہ مع اللہ ہے، اس لئے اصل کلمہ کا تکرار ہی کافی ہوتا ہے، شہادت وغیرہ کی ضرورت نہیں پڑتی، اور اعلانِ اعتقاد چونکہ عموماً جلوت میں ہوتا ہے اور معاملہ مع الخلق ہے، اس لئے حروفِ اقرار وشہادت وغیرہ ادا کرنے ضروری ہوتے ہیں تاکہ اس پر احکامِ دنیا وآخرت دونوں مرتب ہو سکیں، پس کلمۂ شہادت معاملاتی کلمہ ہے اور کلمۂ طیبہ عباداتی کلمہ ہے۔ اور یوں دونوں کا استعمال ممکن ہے۔

ان تمام فروق اور اوضاعِ کلمہ کو نظر انداز کر کے کلمۂ طیبہ کو خواہ مخواہ موردِ طعن بنا کر ایک محاذ قائم کر دیا جانا اور عوام کو محض اس تخیل سے کہ چونکہ صحابہ سے اس کا تکلم عام طور سے منقول نہیں یا اکثر

روایات میں عموماً کلمۂ شہادت مذکور ہوتا ہے، کلمۂ محض مذکور نہیں ہوتا، عوام کو مبتلائے شکوک واوہام کر دیا جانا آخر کہاں کی دانائی اور ہوش مندی یا تجدیدِ دین کی کونسی قسم ہے؟

مانعینِ کلمہ کی وجوہِ منع وانکار

بہر حال امت نے تو قرآن حکیم کی ان دو آیتوں کو ایک شرعی حق سے جمع کر کے کلمۂ واحدہ بنا لینے اور اسے کلمۂ طیبہ یا قولِ ثابت یا اصلِ ثابت کا نام دینے میں ایک جائز چیز پر عمل کیا ہے، جس کے لئے نہ صرف شرعی سکوت کے ماتحت اباحتِ اصلیہ اور قواعدِ شرعیہ کی عدمِ مخالفت ہی پر تکیہ کیا (گو اس کے جواز کے لئے یہ بھی کافی تھا) بلکہ مثبت دلائل دیتے ہوئے اطلاقِ قرآنی سے اس کا مدلولِ قرآنی اور مرادِ ربانی ہونا، پھر آیات وروایات کے تقاضوں اور شرعی نظائر کی تائید سے اس کی جمع وتالیف کا جواز بلکہ ضرورت، پھر متعدد قوی، ضعیف حدیثوں اور صحیح وحسن روایات سے بتصریح وکنایہ اُس کا ثبوت، پھر سلف کے اقوال سے اس کی تائید، پھر امت کے خواص وعوام کے بلانکیر تعامل اور توارث سے اس کا معروفِ شرعی ہونا واضح کر دیا، جس کے خلاف نہ کوئی آیت ہے نہ روایت، نہ کسی صحابی کا قول ہے اور نہ خواص وعوامِ امت میں سے کسی کا انکار، اس لئے مثبتینِ کلمہ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے اتنی غیر معمولی حجتیں کافی سندِ جواز ہیں، جو اس کلمہ کو شرعی کلمہ ثابت کر دینے کے لئے کفایت کرتی ہیں۔

لیکن مانعینِ کلمہ کے پاس آخر وہ کونسی ایسی سندِ منع موجود ہے، جس سے ان کے زعم کے مطابق اس کلمہ کا بے اصل اور اختراعِ جہلاء ہونا ثابت ہو جاتا ہو؟ ان کے لئے مناسب تھا کہ کلمۂ طیبہ کے جواز کے خلاف کوئی آیت کوئی حدیث یا کسی صحابی کا قول یا سلف وخلف میں سے کسی راسخ فی العلم کا مقولہ بطورِ سندِ منع پیش کرتے، جس میں اس کلمہ یا اس کی ہیئتِ ترکیبی کو ناجائز یا ممنوع بتلایا جاتا، یا کم از کم اس کی ترکیبِ لفظی ہی کو غیر فصیح کہا جاتا، نہ یہ کہ قائلینِ کلمہ کو بزعم خود دلیل سے عاری کہہ دینا ہی اپنے صاحبِ دلیل ہونے کی علامت سمجھ لی گئی اور محض اپنے ایک تخیل ہی کو کافی سندِ منع خیال کر کے پوری امت کے خلاف ایک محاذ قائم کر دیا گیا اور کوئی ایسی حجت پیش نہیں کی گئی جو قرآنی اطلاق کو

منسوخ کر کے نیز احادیث، اقوالِ سلف اور توارثِ امت کو بے اثر قرار دے کر کلمۂ طیبہ کی ان دو آیتوں کے اتصالِ تام کی تقدیر ناجائز ثابت کر دیتی۔

اگر ان حضرات نے کچھ چیز بطور سندِ منع پیش بھی کیں تو وہ قرآن کے اطلاق یا احادیث وتعامل کو تو کیا منسوخ کرتیں خود بھی مثبت قسم کی نہیں، جن میں کلمۂ طیبہ کے خلاف کوئی مثبت حکم موجود ہو، جو اسے ناجائز ثابت کرے یعنی مثبت طریق پر کسی شرعی ممانعت دکھانے کے بجائے منفی طریق پر عدمِ ذکر کی کچھ روایتیں پیش کر دیں، جن سے کلمہ طیبہ کی ممانعت یا عدمِ جواز کا کوئی تعلق نہیں۔

ناقدینِ کلمۂ طیبہ کی منطق

ا۔ مثلاً یہ کہا کہ احادیث میں جہاں بھی یہ کلمہ آیا ہے تو وہاں صرف ''لا الٰہ الا اللہ'' مذکور ہوا ہے، ''محمد رسول اللہ'' مذکور نہیں۔ لہٰذا ان دونوں کلموں کو ملا کر پڑھنا اور کلمۂ واحدہ کہنا ناجائز۔ سبحان اللہ!

ساری دنیا جانتی ہے کہ عدمِ ذکر ذکرِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا اور عدمِ ذکر کے معنی دنیا میں کہیں بھی نفی اور ممانعت کے نہیں ہوتے، یعنی اگر ان احادیث میں کلمۂ رسالت (محمد رسول اللہ) مذکور نہیں تو یہ اس کی دلیل کب ہے کہ وہ کلمۂ طیبہ کے جزءِ ثانی کی حیثیت سے ثابت بھی نہیں، مانا کہ ان روایات میں یہ جملۂ ثانیہ مذکور نہیں، لیکن اس کی نفی اور ممانعت بھی تو مذکور نہیں، جس سے اس کا ''لا الٰہ الا اللہ'' کے ساتھ ملا کر پڑھنا ممنوع ثابت ہو۔ پس اگر یہ عدمِ ذکر آپ کے زعم میں عدمِ جواز کا مقتضی ہے، تو عدمِ ذکرِ ممانعت اسی اصول پر اس کے جواز کا مقتضی ہونا چاہئے، اس لئے ان احادیث سے اگر آپ کے زعم کے مطابق سندِ منع نکل سکتی ہے، جو محض خیالی ہے، تو انہی احادیث سے سندِ جواز بھی نکل سکتی ہے، جو واقعی بھی ہے اور تحتِ اصول بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں جانبِ مخالف کا اتنا احتمال بھی بطلانِ استدلال کے لئے کافی ہے۔

پس ایسی احتمالی چیزوں سے کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی کا عدمِ جواز ثابت کرنا نئی قسم کی منطق اور انوکھی قسم کا استدلال ہے۔ بہر حال اور روایتوں کا کلمۂ رسالت کی نفی سے کوئی دور کا بھی تعلق نہیں کہ انہیں سند کے طور پر پیش کیا جائے۔

۲۔ دوسری سندِ منع یہ پیش کی گئی ہے کہ احادیث میں جہاں بھی توحید ورسالت کے یہ دونوں جملے ملا کر لائے گئے ہیں، بلا شہادت ملے ہوئے نہیں ملتے۔ غور کیا جائے تو یہ سند بھی غیر مستند ہے، کیونکہ اس سے کلمۂ شہادت کا ثبوت نکلتا ہے، کلمۂ طیبہ کی نفی نہیں نکلتی۔ پس جیسے احادیثِ کلمۂ تہلیل میں جملۂ رسالت کا مذکور نہ ہونا اس کی نفی کی دلیل نہ تھا، ایسے ہی کلمۂ شہادت کی حدیثوں میں کلمۂ شہادت کا مذکور ہونا کلمۂ طیبہ کی نفی کی دلیل نہیں ہوسکتا۔

نیز یہ دعویٰ کرنا کہ احادیث میں کلمۂ تہلیل کے ساتھ کلمۂ رسالت ملا ہوا کہیں بھی نہیں پایا جاتا یا ملا ہوا پایا بھی جاتا ہے تو بلا شہادت کے کہیں نہیں پایا جاتا، علی الاطلاق غلط ہے، جب کہ ہم نے متعدد حدیثیں کلمۂ طیبہ کے بارے میں پیش کردی ہیں اور ان کی صحت وضعف پر اصولی حیثیت سے کافی روشنی بھی ڈال دی ہے۔

رہا یہ سوال کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اکثر وبیشتر احادیث میں پورا کلمہ بصورتِ شہادت ہی مذکور ملتا ہے اور بلا شہادت جب ذکر آتا ہے تو اکثر روایات میں صرف کلمہ تہلیل کا آتا ہے، محمد رسول اللہ کا ذکر نہیں ہوتا، سو اس کی یہ وجہ نہیں کہ پورا کلمہ صرف کلمۂ شہادت ہے اور وہی جائز بھی ہے، اور کلمۂ طیبہ کلمہ ہی نہیں، یا وہ ناجائز ہے، کیونکہ اگر بلا شہادت کلمہ کا تکلم ناجائز ہوتا تو اس کے ایک جزء میں بھی ہوتا یعنی ”لا الہ الا اللہ“ کہنا بھی جائز نہ ہوتا حالانکہ وہ جائز اور ثابت ہے، تو پھر دوسرا جملہ بلا شہادت کہنا کیوں ناجائز ہے؟ اور ان دو جائز جملوں کا جمع کیا جانا آخر کیوں ناجائز ہوتا؟ نیز اگر بلا شہادت یہ کلمہ ناجائز ہوتا تو عرض کردہ آیات وروایات اور اقوالِ سلف وغیرہ سے اس کا صریح ثبوت کیسے مل جاتا جو ابھی پیش کیا گیا ہے۔ بلکہ حقیقی وجہ یہ ہے کہ بلا شہادت جن احادیث میں کلمۂ تہلیل بغیر جملہ ”محمد رسول اللّٰہ“ کے آیا ہے، وہ عموماً ذکر اللہ کی احادیث ہیں، جن میں ”لا الہ الا اللّٰہ“ بطور ذکر اللہ کے لایا گیا ہے نہ کہ بطور اعتقادی رکن کے، جس پر ایمان لانے کی دعوت دی جارہی ہو۔ چنانچہ تہلیل کے ذکر کی فضیلت بیان کرتے ہوئے ”افضل الذکر لا الٰہ الا اللّٰہ“ فرمایا گیا، جس کے ساتھ کلمۂ رسالت مذکور نہیں، یا کلمۂ تمجید کی روایات میں جو خالص ذکر اللہ کی روایات ہیں، ”سبحان اللّٰہ“ ”الحمد للّٰہ“ اور ”اللّٰہ اکبر“ کے ساتھ صرف ”لا الٰہ الا

اللّٰہ'' مذکور ہوتا ہے یا ''لا الٰہ الا اللّٰہ مخلصین لہ الدین'' میں صرف کلمۂ تہلیل مذکور ہوا ہے کلمۂ رسالت کا ذکر نہیں آیا۔

سو اس قسم کی تمام روایات میں کلمۂ تہلیل کا بلا شہادت منفرداً آنا اس لئے نہیں کہ کلمۂ طیبہ کی ترکیب ناجائز تھی، اس لئے ''محمد رسول اللہ'' اس میں شامل نہیں کیا گیا، بلکہ اس لئے ہے کہ یہاں اس کی شانِ ذکر اللہ پیش نظر ہے، اور اس شان کے ساتھ کلمۂ رسالت یا بیانِ رسالت کا کوئی جوڑ ہی نہیں کہ اسے ذکر کیا جاتا، پس بلا شہادت کلمۂ تہلیل کے ساتھ کلمۂ رسالت کا مذکور نہ ہونا علی الاطلاق اس کے مذکور نہ ہو سکنے کی دلیل نہیں، بلکہ صرف اس کی دلیل ہے کہ دائرۂ ذکر اللہ اور ذکرِ اعتقاد میں تہلیل کے ساتھ جملۂ رسالت جمع نہیں ہوتا، نہ اس کی دلیل کہ رکن ایمان کی حیثیت سے بھی وہ جملہ توحید کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا، جب محض ذکرِ اعتقاد مقصود ہو۔

پس ذکر اللہ کے دائرہ میں ''لا الٰہ الا اللہ'' کی وہی حیثیت ہوگی جو سبحان اللہ اور الحمد للہ اور اللہ اکبر کی ہے، کہ جیسے ان کلماتِ تسبیح وتحمید وتکبیر کے ساتھ ''محمد رسول اللہ'' کا کلمہ مذکور نہیں ہوتا، ایسے ہی کلمۂ تہلیل کے ساتھ بھی وہ مذکور نہ ہوگا کہ یہاں بیانِ اعتقاد یا شمارِ ارکانِ ایمان مقصود نہیں، جو کلمۂ رسالت کا ذکر ضروری ہو، صرف ذکر اللہ مقصود ہے۔ یہ علی الاطلاق اس کے جمع نہ ہو سکنے یا مذکور نہ ہوسکنے کی دلیل نہیں کہ ان روایات سے کلمۂ طیبہ کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جائے۔ یہ بعینہٖ ایسا ہی ہے کہ جیسے ذکر الرسول کے کلمات مثل درود شریف وغیرہ کے ساتھ ذکر اللہ کے کلمات ''لا الٰہ الا اللہ'' اور ''سبحان اللہ'' اور ''الحمد للہ'' وغیرہ مذکور نہیں ہوتے، سو جیسے یہ ان کے مذکور نہ ہو سکنے یا ناجائز الاتصال ہونے کی دلیل نہیں ایسے ہی ذکر اللہ کے کلمات کے ساتھ ذکر الرسول کے کلمات کا مذکور نہ ہونا بھی اُن کے علی الاطلاق مذکور نہ ہو سکنے کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب بطور رکنِ اعتقاد کے ''لا الٰہ الا اللہ'' کہیں گے، جس سے اعلانِ توحید منظور ہوگا، تو ساتھ ہی بطور رکنِ ایمان ''محمد رسول اللہ'' بھی کہیں گے، جس سے اظہارِ اعتقادِ رسالت منظور ہوگا۔ یہاں تفریق جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ حیثیت ذکر اللہ کی نہیں بلکہ ذکرِ اعتقاد کی ہے اور اعتقاداً ایک کو دوسرے سے جدا کرنے میں ہم مجاز نہیں ہیں۔

سو اگر بطور رکن ''لا الٰہ الا اللہ'' کہنا بلا شہادت جائز ہے اور بلا شبہ بنصِ قرآن جائز ہے، تو ''محمد رسول اللہ'' بھی اسی طرح رکنِ ایمان ہے، اسے بھی بلا شہادت اس کے ساتھ ملا کر کہنا جائز ہے۔ پھر بھی اگر کسی روایت میں جو بسلسلۂ اعتقاد وارد ہوئی ہو صرف ''لا الٰہ الا اللہ'' بلا کلمۂ رسالت مذکور ہو جیسے:

لا الٰه الا اللّٰه مفتاح الجنة.

(یا) من قال لا الٰه الا للّٰه دخل الجنة.

(یا) من قالها حرم اللّٰه عليه النار۔ (وغیرہ)

ترجمہ: لا الٰہ الا اللہ جنت کی کنجی ہے۔

جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔

جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا اس پر اللہ جہنم کی آگ حرام فرمادے گا۔

تو یہ بلا شبہ راوی کا اختصار ہے (جیسا کہ ملا علی قاری کی تصریح اس بارے میں ہم نقل کر چکے ہیں) ورنہ کوئی بھی ازروئے اصولِ شرع ان روایتوں سے یہ سمجھنے کا مجاز نہیں کہ بلا اقرارِ رسالت محض اقرارِ توحید سے نجات یا داخلۂ جنت یا حرمتِ جہنم ہو جائے گی۔

ایک بے دلیل دعویٰ

رہا یہ دعویٰ کہ جب بکثرت احادیث میں جہاں بھی یہ دونوں جملے ''لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' ملا کر ذکر کئے گئے ہیں وہاں عموماً بصورتِ شہادت ہی مذکور ہوئے ہیں، تو یہ اسی کی کھلی دلیل کہی جا سکتی ہے کہ ان دونوں جملوں کا ملانا صرف بصورتِ شہادت ہی جائز ہے، بلا شہادت جائز نہیں۔ گویا حقیقی کلمہ صرف کلمۂ شہادت ہو اور کلمۂ طیبہ کوئی ثابت شدہ کلمہ ہی نہ ہو۔

سو یہ ایک بے دلیل دعویٰ ہے کیونکہ کسی مذکور شئے سے غیر مذکور شئے کی نفی اور عدمِ جواز پر استدلال کیا جانا دلیل ہی نہیں کہ اس پر تنقید ضروری ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ مذکور نہ ہونا خود تو کوئی توجیہ یا استدلال ہے ہی نہیں جسے دلیل کہا جائے۔ دلیل مثبت ہوتی ہے اور عدمِ ذکر منفی چیز ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اس غیر مذکور کے مذکور نہ ہونے کی جو وجہ بھی بیان کی جائے گی وہ اس نقل و روایت

میں تو ہوگی نہیں، کیونکہ نقل و روایت تو سرے سے اس غیر مذکور شئے ہی سے تعرض نہیں کرتی، چہ جائیکہ وہ اس کے عدمِ ذکر کی وجہ پر روشنی ڈالے، یعنی وہاں اصل دعویٰ ہی مذکور نہیں، اس کی دلیل تو کیا مذکور ہوتی، ورنہ اگر یہ چیزیں نص میں مذکور ہوتیں تو انہیں غیر مذکور ہی کیوں کہا جاتا۔

پس اس صورت میں غیر مذکور کے عدمِ ذکر کی یہ توجیہ منقول ہونے کے بجائے محض ذہنی اور خیالی توجیہ ہوگی جسے اپنا وجدان یا تخیل کہہ کر تو نقل کیا جا سکتا ہے، لیکن اسے نقل و روایت کے سر تھوپ کر سامنے نہیں لایا جا سکتا۔ اس لئے کلمۂ شہادت کی روایات سے کلمۂ طیبہ کی نفی پر استدلال نہیں محض خیال ہے، جس کا روایت سے کوئی تعلق نہیں۔ بہرحال کلمۂ شہادت کی روایات میں غیر مذکور حصہ یعنی محض کلمۂ طیبہ خود بھی غیر مذکور ہے اور اس کے عدمِ ذکر کی وجہ بھی غیر مذکور ہے، اس لئے کلمۂ شہادت مذکور ہو کر اس غیر مذکور کی نفی یا عدمِ جواز سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کہ اسے کلمۂ طیبہ کی نفی کے لئے بطور دلیل پیش کیا جا سکے۔

اندریں صورت ان روایات میں توحید و رسالت کو ملا کر عموماً بصورتِ شہادت لائے جانے کی یہ وجہ نہیں کہ اس کلمہ کی ترکیب بلا شہادت ناجائز یعنی کلمۂ طیبہ ممنوع ہے، بلکہ حقیقی وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت کے الفاظ کلمۂ طیبہ پر لگ جانے سے یہ کلمہ عقیدۂ توحید و رسالت کے عہد و میثاق پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ اور عہد و میثاق کے موقع پر توحید و رسالت میں فرق جائز نہیں، کیونکہ جیسے توحید کی شہادت ضروری ہے ویسے ہی رسالت کی بھی ضروری ہے، اور جیسے شہادتِ توحید مدارِ نجات ہے ایسے ہی شہادتِ رسالت بھی مدارِ نجات ہے، ورنہ اس کے بغیر دین کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔

پس شہادت کی صورت میں دونوں جملوں کا جمع کیا جانا اس لئے نہیں کہ بلا شہادت یہ جمع ناجائز ہے، بلکہ محض اس لئے ہے کہ بصورتِ شہادت توحید و رسالت میں فرق جائز نہیں کہ ایک جملہ پر اَشْهَـــدُ لگے اور ایک پر نہ لگے، جس کی بنا یہ ہے کہ شہادت خود ہمارا فعل ہے اور ہم اپنے ایمانی اور اعتقادی فعل سے خدا اور سول میں تفریق کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ بخلاف کلمۂ طیبہ کے جب کہ اس میں شہادت کے الفاظ نہ ہوں کہ وہ اصولِ محض اور ذکر اللہ ہے ہمارا فعل نہیں، سو ذکر اللہ کی حیثیت سے اُس کے دونوں جملوں میں تفریق ہو سکتی ہے کہ مثلاً ذکر اللہ کے دائرہ میں تو ''لا الٰہ الا اللہ'' کے

ساتھ ''محمد رسول اللّٰہ'' مذکور نہ ہو اور ذکر الرسول کے دائرہ میں ''محمد رسول اللّٰہ'' کے ساتھ ''لا الٰہ الا اللّٰہ'' مذکور نہ ہو۔ البتہ بیانِ اعتقاد اور اعلانِ اساسِ نجات کی حیثیت سے اس میں تفریق جائز نہ ہوگی بلکہ توحید ورسالت دونوں کو جمع کر کے ''لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ'' کہا جائے گا۔

حاصل یہ نکلا کہ کلمۂ شہادت میں تو صرف ایک ہی حیثیت ہے اور وہ عہد و میثاق کی ہے، جس میں توحید ورسالت کے مابین تفریق جائز نہیں، اس لئے عموماً شہادت کے ساتھ یہ توحید ورسالت کے دونوں جملے ملے ہوئے ہی مذکور ہوتے ہیں، شاذ ونادر اگر کہیں جملۂ اولیٰ تنہا آیا ہے، تو وہ بلاشبہ راوی کا اختصار ہے، جو بطور سرنامۂ کلمہ کے آیا ہے، اور بر بنائے شہرت اُس کے ساتھ دوسرا جملہ بھی عہد و میثاق کی حد تک مراد لیا جانا ضروری ہے، لیکن کلمۂ طیبہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک ذکر اللّٰہ و ذکر الرسول اور بیانِ اصول کی اور ایک ذکرِ اعتقاد اور ذکرِ اساسِ نجات کی، پہلی حیثیت میں تفریق جائز ہے، دوسری میں جائز نہیں۔

البتہ اس کلمہ میں چونکہ غالب حیثیت ذکر کی ہے اور ذکر کے دائرہ میں اوّلین اور حقیقی ذکر ذکر اللّٰہ ہے، ذکر الرسول کا مقام ثانوی ہے (اسی لئے احادیث میں عموماً ذکر اللّٰہ کا باب تو آتا ہے، ذکر الرسول کا عنوان نظر نہیں پڑتا، الا یہ کہ الصلوٰۃ علی النبی یعنی درود شریف کو ذکر الرسول کہا جائے، سو اس میں تنہا محمد رسول اللّٰہ کا جملہ بایں ہیئتِ کذائی ہوتا نہیں) اس لئے عموماً احادیث میں بلا شہادت اگر ملتا ہے تو صرف لا الٰہ الا اللّٰہ ملتا ہے کہ وہی ذکر اللّٰہ ہے، جملۂ رسالت بلا واسطہ ذکر اللّٰہ نہیں ذکر الرسول ہے، اور ذکر الرسول اس کلمہ کے ساتھ مستقلاً مقصود بالذات نہیں بصیغہ درود وسلام مقصود ہے۔ اس لئے عموماً یہ کلمۂ رسالت نہ ذکر اللّٰہ کے دائرہ میں آتا ہے نہ ذکر الرسول میں ہی بایں ہیئت مستقلاً مقصود ہے، اس لئے لا الٰہ الا اللّٰہ کے ساتھ دائرۂ ذکر میں مذکور بھی نہیں ہوتا، لیکن یہاں بھی اس کے مذکور نہ ہونے کے معنی مطلقاً عدمِ ذکر یا عدمِ جواز کے نہیں بلکہ صرف دائرۂ ذکر کی حد تک عدمِ ذکر کے ہیں، اگر دائرہ ذکر کے باہر ہو کر بیانِ اعتقاد یا بیانِ اساسِ نجات کا دائرہ آجائے تو وہ کلمۂ طیبہ کے دونوں جزو ملا کر لائے گئے، جیسا کہ ابھی دلالتِ آیات اور روایاتِ حدیث سے ثابت کیا جا چکا ہے۔

پس احادیث کی اس حکیمانہ تقسیم اور عملی صنعت کو جو اصول وقواعدِ شرعیہ پر مبنی ہے، نفی پر محمول

کر کے کلمۂ شہادت کی روایات سے کلمۂ طیبہ کی نفی نکالنا بہت ہی نادر قسم کا تفقہ اور صنائعِ حدیث سے حیرت انگیز بے خبری کی دلیل ہے۔

اندریں صورت جب کہ کلمۂ شہادت سے تو کلمۂ طیبہ کی نفی نہ نکلے اور اطلاقِ قرآنی اور اقوالِ نبوی اور کلامِ سلف کی تائید سے اس کا مضبوط ثبوت نکل آئے، جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو غور کیا جائے کہ مانعینِ کلمہ طیبہ کے ہاتھ میں کیا رہ گیا، یعنی کلمۂ طیبہ کا ثبوت تو انکے دماغوں میں پہلے ہی سے نہ تھا اور اس کی نفی کی نفی اب ہوگئی تو ان کے ہاتھوں میں بجز بے اصل تخیل اور ظن ووہم کے اور کیا باقی رہا؟

کلمۂ شہادت اور کلمۂ طیبہ

اگر غور کیا جائے تو کلمۂ شہادت والی حدیثیں درحقیقت مثبتینِ کلمۂ طیبہ کی دلیلیں ہیں نہ کہ مانعین کی، یعنی یہ کلمۂ شہادت خود ہی کلمۂ طیبہ کے اثبات کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اس کی نفی کی۔ مانعینِ کلمۂ طیبہ کو خواہ مخواہ ہی یہ شبہ دامن گیر ہو رہا ہے کہ اس میں اُن کے انکار ومنع کا کچھ سامان موجود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ معترضین اِس سے تو انکار کر ہی نہیں سکتے کہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ قرآن کی دو آیتیں ہیں۔ اور اس کے وہ خود ہی مدعی ہیں، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں آیتوں کو بصورتِ کلمۂ شہادت جمع فرما کر کلمۂ واحدہ قرار دیا ہے، جس کو کلمۂ شہادت کہتے ہیں، چنانچہ احادیثِ صحیحہ اس سے بھری پڑی ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں آیتوں کو بصورتِ شہادت جمع اور مرتب فرمانا حرفِ شہادت یعنی اَشْھَدُ اَنَّ وغیرہ کے تقاضوں سے تو ہو ہی نہیں سکتا کہ یہ نبی کی شانِ رفیع کے بھی خلاف ہے کہ اس کا کوئی فعل شرعی داعیہ کے بجائے لغوی یا نحوی صرفی داعیوں سے ہو۔ نیز یہ کسی اصولِ بلاغت اور کسی صرفی نحوی قاعدہ سے ثابت بھی نہیں کیا جا سکتا کہ حروفِ روابط کے تقاضوں سے خواہ مخواہ بھی جملے جوڑے جائیں ورنہ قلبِ موضوع ہو جائے گا کہ حروفِ روابط اور وسائلِ کلام تو اصل قرار پا جائیں اور اصل جملے وسیلۂ محض ہو کر رہ جائیں۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ اس کلمہ کی یہ جمع وترتیب بجائے کسی نحوی صرفی ضرورت یا تقاضائے اشھد وغیرہ کے بلاشبہ شرعی تقاضہ سے ہوئی

ہے، جس کی تفصیل ابھی گذری کہ یہ دونوں آیتیں اپنے اپنے معنی (اخلاصِ عبادت اور اتباعِ سنت یا توحید اور رسالت) کے لحاظ سے باہم متلازم تھیں اور ان کا باہم ملایا جانا ہی نفسِ دین کی تشکیل کا ضامن تھا، اسلئے قدرتی طور پر اصل کلمہ کی تشکیل میں ان حروفِ شہادت کا دخل نہیں رہتا بلکہ کلمہ پر ان کا اضافہ مضمونِ کلمہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے ہوسکتا ہے، خود اصل جملہ کی مجبوری سے نہیں ہوسکتا۔

پس اس صورت میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں آیتوں کو ملا کر کلمۂ واحدہ تو بنایا خود آیتوں کے معنوی تقاضوں سے، اور ان پر حروفِ شہادت کا اضافہ فرمایا خارج از آیات کسی بیرونی اور مناسبِ حال ومقام ضرورت سے، تو کلمہ کا تحقق تو شرعی طور پر پہلے ہی ہوگیا اور یہ حروفِ شہادت اس کے عوارض اور وسائلِ بیان ٹھہرے اور ظاہر ہے کہ عوارضِ کلمہ جیسے اس پر آسکتے ہیں ویسے ہی جا بھی سکتے ہیں، کیونکہ وہ لوازمِ ذات یا اجزاءِ ذات تو ہیں ہی نہیں جو اس سے جدا نہ ہوسکیں، یا ہو جائیں تو مضمونِ جملہ خبط ہو جائے، بلکہ وسائلِ ضرورت ہیں، تو حسبِ ضرورت کلام پر عارض ہو جاتے ہیں اور ضرورت رفع ہو جانے پر مرتفع ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ان کے عارض ہونے سے پیشتر اور ان کے مرتفع ہو جانے کے بعد اول وآخر جو کلمہ باقی رہتا ہے وہ کلمہ طیبہ کے سوا اور کیا ہے؟

پس کلمۂ شہادت بننے سے بھی پہلے کلمۂ طیبہ کے بن جانے کا ثبوت اور وہ بھی فعلِ نبوی سے اسی کلمۂ شہادت سے نکل آیا۔ اور کلمۂ شہادت بھی خود کلمۂ طیبہ کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوا۔ ہاں پھر اس دلیل کا معترضین بھی انکار نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ بھی ان حروفِ شہادت کو روابط ہی مانتے ہیں، اصل جملہ نہیں کہتے۔ چنانچہ وہ کلمۂ طیبہ کی عربیت کا انکار کرتے ہوئے وجہ ہی یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں یہ حروفِ ربط اور کلماتِ وصل یعنی اول میں اشھد وغیرہ اور درمیان میں وَاَنَّ یا وَاَشْھد انّ وغیرہ موجود نہیں، اور جب کہ حروفِ ربط عوارض ہوتے ہیں، جن پر اصل کلام کی بنیاد نہیں ہوتی تو گویا معترضین کے نزدیک بھی کلمہ کی جمع وترتیب ان عوارض کی وجہ سے عمل میں نہیں آئی، اس لئے معترضین کے نزدیک بھی نفسِ کلمہ کا تحقّق ان حروفِ شہادت سے پہلے ہی ہوا، اور حروف اس پر مناسبتِ مقام یا ضرورتِ خاص سے عارض ہوئے، لہٰذا ان کے نزدیک بھی اصل کلمہ کلمۂ طیبہ ہی رہا جس کی ترکیب اور ترتیب کا انکار انہوں نے اپنا موضوعِ بحث ٹھہرایا تھا، مگر ان کی خلافِ مرضی یہ کلمہ

ان ہی کی زبان سے جائز ثابت ہوگیا۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ کلمۂ شہادت کلمۂ طیبہ سے ہے نہ کہ برعکس، اس لئے اگر کلمۂ شہادت کی بنیاد پر کلمۂ طیبہ کا انکار کردیا جائے تو کلمۂ شہادت خود بھی باقی نہ رہے گا کیونکہ اصل کی نفی سے عوارض خود بخود ہی منفی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر کلمۂ شہادت سے مضمونِ شہادت حذف کر دیا جائے تو اس سے اصل کلمہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ اس کی اصل ترکیب یا ترتیب منفی ہو جائے کہ اصل ترکیب وترتیب حروفِ شہادت سے یا حروفِ شہادت کی وجہ سے بنی ہوئی نہ تھی جو اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی۔

حاصل یہ ہے کہ کلمۂ شہادت باقی نہ رہنے سے کلمۂ طیبہ ختم نہیں ہوسکتا اور یہی کسی چیز کے اصل ہونے کی علامت ہے کہ عوارض کے مرتفع ہو جانے سے اصل گم نہ ہو، اور کلمۂ طیبہ باقی نہ رہنے سے کلمۂ شہادت بھی باقی نہیں رہتا۔ پس اصل کلمہ کلمۂ طیبہ ٹھہرتا ہے۔ جس کے اجزاء نصِ قرآنی ہیں، جس کی جمع وترتیب فعلِ نبوی ہے، جو شرعی تقاضوں سے وجود پذیر ہوئی۔ اور حروفِ شہادت اس کے عوارض ہیں، جو عہد ومیثاق کے وقت حسبِ ضرورت عارضی طور پر استعمال کر لئے جاتے ہیں اور جب ان کی ضرورت نہ رہے مثلاً کلمہ کا قولِ محض یا اقرارِ خالص یا ذکرِ محض پیش نظر ہو تو حسبِ قواعدِ بلاغت ان عوارض کا جدا کر دیا جانا بھی جائز ہوتا ہے، اس لئے اخیر میں وہی کلمۂ طیبہ رہ جاتا ہے، جس کے بارے میں منکرینِ کلمہ کو اوہام وشکوک نے پریشان کر رکھا ہے کہ آیا وہ شرعی کلمہ بھی ہے یا نہیں، اور اس کی یہ ترکیبِ کذائی جائز بھی ہے یا نہیں؟ حالانکہ اصل کلمہ وہی نکلتا ہے نہ کہ کلمۂ شہادت، جسے مانعین اصل قرار دے کر کلمۂ طیبہ کی نفی کر رہے ہیں۔

کلمۂ طیبہ اصل دین

مزید غور کرو تو محض ترکیبِ جملہ ہی کے اعتبار سے کلمۂ طیبہ اصل اور کلمہ شہادت عارضی قرار نہیں پاتا بلکہ اصل دین بھی یہی کلمۂ طیبہ ہے، نہ کہ کلمۂ شہادت، کیونکہ اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ دین کا اقرار ہے، جو ہمارا فعل ہے، وہ اس وقت محض اصولِ دین نہیں ہے، محض اصول کی شان تو اس میں اس

وقت تھی جب کہ اس کے ساتھ کسی کا قول وعمل شامل نہ ہو جیسے الصلوٰۃ رکن الاسلام ایک اصول اور ایک ضابطۂ دین ہے، لیکن اگر کہیں کہ اشھد ان الصلوۃ رکن الاسلام تو اب یہ ہمارے اعتقاد کا بیان ہوگا، جو اس رکن سے متعلق ہوگا نہ کہ ضابطۂ دین۔

پس اسی طرح کلمۂ شہادت ہمارا قول وفعل ہے، جو توحید ورسالت سے متعلق ہے نہ کہ محض ضابطۂ توحید ورسالت یا خالص اصول اساسِ اسلام جس پر اسلام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اگر بالفرض دنیا میں اس دین کا کوئی مُقر اور شاہد نہ رہے تو اصل دین بھی نہ رہے، جب کہ دین موقوف ہو اشھد پر کہ کوئی شہادت دینے والا ہو، اور وہ ہے نہیں، لہٰذا دین بھی نہیں۔ حالانکہ اس کا بدیہی البطلان ہونا آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

پس اس صورت میں کہ کوئی بھی اس کلمۂ دین کی شہادت دینے والا دنیا میں نہ رہے، پھر بھی دین کی ایک اصل کی حیثیت سے اس کے باقی رہنے کا دعویٰ اس کے سوا ممکن نہیں ہے کہ وہ کلمۂ دین باقی رہے، جس کی شہادت دینے سے لوگ دین کی طرف منسوب ہوتے تھے، اور ظاہر ہے کہ شاہد اور شہادت حذف ہو جانے کے بعد جو کلمہ بطور اصل دین کے باقی رہتا ہے وہ یہی کلمہ طیبہ ہے۔

اسی لئے احادیث میں تمام انبیاء کا دین ''لا الٰہ الا اللہ'' بتلایا گیا ہے، ''اشھد ان لا الٰہ الا اللہ'' نہیں بتلایا گیا، کیونکہ اشھد کے بعد تو وہ ایک شاہدِ دین کا دینی فعل ہو جاتا ہے، جو دین سے اُس کے تعلق اور عقیدت کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ خود اصل دین، پس احادیثِ کلمۂ شہادت کا مفاد صرف اتنا ہے کہ اس دین کے ساتھ اپنا اقرار واعتراف متعلق کرو، جب بھی اس کی ضرورت پیش آوے، نہ یہ کہ دین کے اصل کلمہ کی نفی کرنے لگو اور اس کے ناجائز ہونے کی خواہ مخواہ بھی بے اصل ڈونڈی پیٹتے پھرو۔ پس کہاں دین کا اعتراف واقرار اور کہاں اس کی نفی؟ شَتَّان بَیْنَ مَشْرِقٍ وَمَغْرِبٍ۔

اب جو حضرات اقرار اور نفی جیسی متضاد چیزوں میں بھی فرق نہ کر سکیں ان کے اجتہاد کے متعلق آخر کیا رائے قائم کی جائے؟ سمجھ میں نہیں آتا کہ مانعینِ کلمہ طیبہ کا ایسے عوارض کو سامنے رکھ کر جو ہر وقت کلمہ سے جدا کئے جا سکتے ہیں اصل کلمہ ہی کی نفی کر دینا کون سے اصول کا تقاضا اور کس نوع کی دانشمندی ہے؟ اس کی مثال سوائے اس کے اور کس سے دی جائے کہ ع

یکے بر سر شاخ وبُن می برید

خلاصہ یہ ہے کہ معترضین تو کلمۂ شہادت کو اصل ٹھہرا کر کلمۂ طیبہ کو بے اصل ثابت کرنا چاہتے تھے اور ثابت یہ ہوا کہ کلمۂ طیبہ ہی اصل ہے اور کلمۂ شہادت اس کی ایک عارضی فرع ہے، جو حسبِ موقع وضرورت رہ بھی سکتی ہے اور مرتفع بھی ہوسکتی ہے، اس لئے اب ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ کلمۂ شہادت کی جو حدیثیں کلمۂ طیبہ کی نفی کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ درحقیقت کلمہ طیبہ کے ثبوت کی دلیلیں ہیں، کیونکہ وہ ایک فرع (کلمۂ شہادت) کو ثابت کر رہی ہیں اور فرع کا ثبوت بغیر اصل کے ممکن نہیں اس لئے انہی احادیث سے یہ اصل (کلمۂ طیبہ) خود بخود ثابت ہو جاتی ہے۔

یہاں سے ایک اور حقیقت کھلی اور وہ یہ کہ جو چیز اصل تھی (یعنی کلمۂ طیبہ) احادیث میں اس کے اثبات کے اہتمام کی ضرورت بھی نہ تھی کہ وہ تو اپنی اصلیت کی وجہ سے اپنی ہر فرع کے ضمن میں خود بخود ہی ثابت ہوسکتی تھی، نیز قرآن نے بھی اس کے اثبات کا تکفّل کیا تھا اس لئے احادیث میں بکرّات ومرّات اگر لایا گیا تو کلمۂ شہادت لایا گیا ہے، کلمۂ طیبہ کو بار بار احادیث میں دوہرانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ اس کا قرآن حکیم میں کسی نہ کسی نوعیت سے آجانا ہی اُس کے اعلیٰ ترین ثبوت اور اپنی ہر فرع کے ضمن میں موجود رہنا اس کے اعلیٰ ترین وجود کے لئے کافی تھا۔

نتیجۂ بحث یہ نکلا کہ قرآنی اطلاق نے تو ہمیں اس کا حق دیا کہ ہم قرآن کریم کی ان دو آیتوں ''لا الہ الا اللہ'' ''محمد رسول اللہ'' کو بجنسہٖ قرآن کے الفاظ میں ملا کر پڑھیں اور حدیث نبوی نے اس پر کلماتِ شہادت کا اضافہ کر کے ہمیں یہ بتلایا کہ ان دونوں آیتوں کے مجموعہ پر عقدِ شہادت کا اضافہ کر لیا جانا بھی جائز ہے، جس سے کلامِ الٰہی کی تبدیل وتحریف نہیں ہوتی کہ لوگ اس سے ہچکچائیں، بلکہ جب انہیں توحید ورسالت کا عقد باندھنا اور اللہ سے مؤکد الفاظ میں عہد ومیثاق کرنا ہو تو وہ بجائے کلمۂ طیبہ کے کلمۂ شہادت پڑھ لیا کریں۔ اور جب اس کی ضرورت باقی نہ رہے یعنی عہد کا وقت نہ ہو اور ضرورتِ شہادت پوری ہو چکے اور محض ذکر کا وقت آئے، تو پھر صرف اصل کلمہ ہی کا زبان سے ورد وتکرار اور قلب میں استحضار قائم رکھیں۔

پس حقیقت میں اگر دلیل کی ضرورت تھی تو کلمۂ شہادت کے جواز کے لئے تھی کہ اس کی ہیئتِ ترکیبی ہی نہیں بلکہ اس کے منفرد اجزاء بھی بایں ہیئتِ کذائی یعنی حرفِ شہادت کے ساتھ قرآن میں

موجود نہ تھے، نہ کہ کلمہ ٔ طیبہ کے لئے جو بجنسہٖ قرآن میں تھا اور جس کی جمع وترتیب قرآنی اطلاق سے بھی ثابت تھی اور قواعدِ شرعیہ اور کتنی ہی نصوصِ قرآنی وحدیثی اس کی جمع وترتیب کی مقتضی تھیں، اس لئے ہمیں حق ہے کہ جہاں ہم اس کلمہ کو بجنسہٖ قرآنی الفاظ میں پڑھیں وہیں ہم اسے شہادت کے الفاظ سے بھی ادا کرسکیں، معترضین نے اپنی خوش فہمی سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ حدیث کی رو سے کلمہ ٔ شہادت پڑھنا جائز اور کلمہ ٔ طیبہ پڑھنا ناجائز، یہ وہی مثل ہوئی کہ مارئیے گھٹنا سر لنگڑا۔

بہ بیں تفاوت رہ از کجا تا بہ کجا

ایک قرآنی حقیقت

بہرحال یہاں سے یہ حقیقت خوب روشن ہوجاتی ہے کہ **اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ واشھد ان محمدا رسول اللّٰہ** درحقیقت ایک خاص ظہور ہے **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** کا، خود حقیقت نہیں۔ گویا صورتِ شہادت ایک لباس ہے، جس کے ذریعہ حقیقتِ کلمہ یعنی کلمہ ٔ طیبہ کا ایک خاص عقدی ظہور ہوتا ہے، جسے کلمہ ٔ طیبہ کا پیرایۂ شہادت کہنا چاہئے۔ جیسے اس کا ایک پیرایہ قول ہے یعنی **من قال لا الٰہ الا اللّٰہ** ایک پیرایہ دعویٰ ہے **من ادّعی بان لا الٰہ الا اللّٰہ** ایک پیرایہ اقرار ہے یعنی **مَنْ اَقرَّ بان لا الٰہ الا اللّٰہ** وغیرہ اسی طرح ایک پیرایہ شہادت بھی ہے یعنی **من شھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ** غرض یہ سب مختلف پیرایہ ہائے ظہور ہیں اس ایک قرآنی حقیقت کے جس کا نام کلمہ ٔ طیبہ ہے، جو پیرایوں سے نہیں بنی بلکہ پیرائے اُس کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ پس ان تمام مختلف پیرایوں میں جو چیز بجنسہٖ ہر جگہ قائم ہے وہ **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** ہے۔

ظاہر ہے کہ اگر کسی حقیقت کا لباس تبدیل کردیا جائے یا سرے سے اتار لیا جائے تو کون کہہ سکتا ہے کہ وہ حقیقت حقیقت نہ رہی، یا مقصود نہ رہی، یا اس کا استعمال بغیر ان پیرایوں کے ناممکن یا غیر مشروع ہوگیا؟ دراں حالیکہ حقیقت کا حقیقی جلوہ ہی اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ مجازات کا لباس اتار ڈالے۔ اسی فرق کو کہ کلمہ ٔ طیبہ حقیقت ہے اور کلمہ ٔ شہادت اس کی فرع اور ظہور ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی وہی روایت جو سابق میں پیش کرچکے ہیں، نمایاں کررہی ہے:

عن ابن عباس فی قوله تعالٰی مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ شهادة ان لا اله الا اللّٰه (كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) وهو المؤمن (اَصْلُهَا ثَابِتٌ) يقول لا اله الا اللّٰه في قلب المؤمن (وَفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ) يقول يرفع بها عمل المؤمن الى السَّماء . (تفسیر ابن کثیر)

ترجمہ: حضرت ابن عباس آیت مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ مثال کلمۂ طیبہ کی جو کہ شہادت ہے لا الٰہ الا اللہ کی مثل ایک پاک درخت کے ہے، یہ درخت مومن ہے، جڑ اس کی ثابت ہے، یعنی لا الٰہ الا اللہ اس کے قلب میں چھپا ہوا ہے اور شاخیں اس کی آسمان میں ہیں یعنی اس کلمۂ اخلاص کی بدولت اس کا عمل آسمانوں تک جا پہنچتا ہے۔

اس تفسیر میں **لا الٰہ الا اللّٰہ** کو جس میں حرفِ شہادت نہیں ہے قلبِ مؤمن میں بتلا کر اصل اور حقیقت ظاہر کیا گیا ہے کہ مخزنِ حقائق قلب ہی ہے اور **اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ** کو شہادت کہہ کر اس کا قولِ ظہور بتلایا گیا ہے، جو عمل کی صورت میں زبان پر آجائے، جس سے ہماری عرض کردہ حقیقت ایک حقیقتِ واقعی ثابت ہوجاتی ہے، کہ کلمۂ طیبہ اصل اور حقیقت ہے اور کلمۂ شہادت اُس کا ظہور اور لباس ہے، جس میں یہ کلمۂ طیبہ ہی جلوہ گری کرتا ہے۔ واضح رہے کہ تفسیر میں دونوں جگہ پورا کلمہ مراد ہے صرف کلمۂ تہلیل تنہا مراد نہیں، جیسا کہ اس موقعہ کی دوسری روایت میں پورے کلمہ کا ذکر موجود ہے، چنانچہ اس کی بحث تفصیل سے گذر چکی ہے۔

ایک اور استدلال

نیز اس جہت سے بھی کلمۂ شہادت میں کلمۂ طیبہ کا وجود ناگزیر ہے کہ ہر شہادت کے لئے مشہود بہٖ کا ہونا ضروری ہے، جس کی شہادت دی جائے، ورنہ شہادت بے معلق کے رہ کر کالعدم ہوجاتی ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ اس کلمۂ شہادت کے سلسلہ میں حروفِ شہادت سے آخر کس چیز کی شہادت دی جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ سوائے **لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ** کے اور کیا ہے؟ اندریں صورت یہ کلمۂ شہادت اسی وقت کلمۂ شہادت کہلایا جاسکتا ہے کہ اس میں کلمۂ طیبہ مانا جائے، ورنہ یہ شہادت ہی بے معنی ہوجائے گی۔

پس جن روایات میں یہ توحید و رسالت بصورتِ کلمۂ شہادت ثابت ہوئی ہے ان میں مشہود بہٖ

کلمۂ طیبہ کو مان کر اس کلمۂ طیبہ کو بھی اُن احادیث سے ثابت شدہ ماننا پڑے گا، ورنہ اس کے بغیر یہ کلمۂ شہادت خود ہی ثابت نہ ہوگا اور بے معنی رہ جائے گا۔ اس لئے جو لوگ کلمۂ شہادت کو خود اس کی اصل یعنی کلمۂ طیبہ کی نفی کے لئے استعمال کر رہے ہیں وہ درحقیقت خود کلمۂ شہادت کی ہی نفی کر رہے ہیں، جب کہ کلمۂ شہادت کی اصل کلمۂ طیبہ ہے اور اصل کی نفی سے فرع خود بخود منفی ہو جاتی ہے۔

اور جب کہ کلمۂ شہادت کی روح کلمۂ طیبہ ثابت ہوئی تو حقیقتاً شہادت کی روح بھی کلمۂ طیبہ ہی ہوا، جس کی وجہ سے یہ کلمۂ شہادت بنتا ہے، اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر کلمۂ طیبہ بہ لباسِ شہادت استعمال کیا جائے تب تو وہ صورتاً کلمۂ شہادت ہوگا، اور اگر موضعِ شہادت میں صرف کلمۂ طیبہ بغیر لباسِ شہادت کے استعمال کیا جائے تو بھی وہ کلمۂ شہادت ہی ہوگا، مگر معناً، پس قولی شہادت تو اشهد ان لا اله الا الله ہے اور فعلی شہادت لا اله الا الله ہے۔ اس سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ جہاں قولی شہادت کا خصوصی مطالبہ ہوگا وہاں تو کلمۂ طیبہ بالفاظِ شہادت ادا کیا جانا ضروری ہوگا، لیکن جہاں مطلقاً دین کی حجت ودلیل کا سوال ہوگا وہاں صرف کلمۂ طیبہ پڑھ دینے ہی کو شہادت شمار کیا جائے گا جو فعلی شہادت ہوگی۔

چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے تو یہ جزء واضح ہوتا ہے کہ مومن سے قبر میں ربوبیت اور نبوت کے بارے میں سوال کا جواب مل جانے پر ملائکہ جب خصوصیت سے قولی شہادت کا مطالبہ کریں گے تو میت کے لئے کلمۂ شہادت پڑھنا یعنی قولی شہادت دینا ضروری ہوگا۔

حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے:

فاذا دفن فی قبره فیقال لهٗ من ربُّك؟ فیقول ربیّ الله فیقال له من رسولك؟ فیقول محمد صلی الله علیه وسلم. فیقال له ماشهادتك؟ فیقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله. (تفسیر ابن کثیر جلد ثانی)

ترجمہ: پس جب کہ میت اپنی قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے تو اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تیرا رب کون ہے؟ کہتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے۔ پھر پوچھا جاتا ہے کہ تیرا رسول کون ہے؟ تو کہتا ہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ پھر اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تیری شہادت کیا ہے؟ تو کہتا ہے اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله۔

اور حضرت طاؤسؒ کی روایت سے جو حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں اور جس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے یہ دوسرا جزء واضح ہوتا ہے کہ میت سے جب محض قولِ ثابت کا سوال کیا جائیگا، جس میں شہادت کا مطالبہ نہ ہوگا تو لا الہ الا اللہ پڑھ دینا ہی کافی ہوگا، جو محلِ سوال کے اعتبار سے فعلی شہادت ہوگی۔

وقال عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاؤس عن ابیہ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا قال لا الٰہ الا اللّٰہ وفی الاٰخرة المسئلة فی القبر. (ابن کثیر ج۴ ص۵۶۸)

ترجمہ: عبدالرزاق معمر سے اور وہ ابن طاؤس سے اور وہ اپنے باپ طاؤس سے روایت کرتے ہیں کہ آیت کریمہ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ میں قولِ ثابت کے ساتھ دنیا میں ثابت قدم رہنے کے معنی لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور آخرت میں ثابت قدم رہنے کے معنی قبر میں اس کلمہ سے سوال کئے جانے کے ہیں (جس کے جواب میں میت یہ کلمہ ہی کہہ دے گا)۔

اس سے واضح ہے کہ قولی شہادت کے مطالبہ پر تو کلمۂ شہادت پڑھنا ضروری ہوگا جو مفاد ہے حدیثِ ابن عباس کا، اور محض مطالبۂ حجت پر کلمۂ طیبہ بلا شہادت بھی کافی ہوجائے گا کہ موقعِ شہادت میں واقع ہوجانے سے یہ فعلی شہادت ہوگی جو مفاد ہے روایتِ طاؤس کا، جس سے نمایاں ہے کہ کلمۂ طیبہ خود بھی شہادت ہے، مگر فعلی، جس میں الفاظِ شہادت نہیں اور کلمۂ شہادت بھی شہادت ہے، مگر قولی، جس کی روح پھر وہی کلمۂ طیبہ ہے، جو حقیقی شہادت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث ابن عباسؓ سے تو قولِ ثابت کی تفسیر میں کلمۂ طیبہ کا ثبوت بضمن کلمۂ شہادت نکلا، اور روایتِ طاؤس سے اسی قولِ ثابت کی تفسیر میں کلمۂ طیبہ کا ثبوت بلا الفاظِ شہادت مگر بمقتضائے شہادت نکلا، جس سے واضح ہوگیا کہ قولِ ثابت کلمۂ شہادت بھی ہے اور کلمۂ طیبہ بھی۔ اور پھر دونوں ہی کلمے شہادت کے بھی ہیں، مگر ایک قولی اور ایک فعلی، یا ایک بلفظِ شہادت اور ایک بلا لفظِ شہادت۔

اس لئے یہ حقیقت کھل گئی کہ اول تو کلمۂ شہادت کے اندر بھی خود کلمۂ طیبہ بطور اس کی اصل وروح کے موجود ہے۔ اس لئے کلمۂ شہادت کا ثبوت درحقیقت کلمۂ طیبہ کا ثبوت ہے۔ دوسرے اس لئے بھی کہ کلمۂ طیبہ خود بھی شہادت ہے گو فعلی ہی سہی، اس لئے کلمۂ شہادت کا ثابت ہونا کلمۂ طیبہ ہی کا ثابت ہونا ہے۔

غرض کلمۂ شہادت کے اثبات سے کلمۂ طیبہ کا اثبات تو امر معقول ہے، مگر کلمۂ شہادت کے اثبات سے کلمۂ طیبہ کی نفی پر استدلال کیا جانا امر معقول کی ضد ہے، ورنہ کلمۂ طیبہ کی نفی سے خود کلمۂ شہادت ہی کی نفی ہو جائے گی اور مانعین کلمۂ طیبہ کو کلمۂ شہادت سے بھی دست بردار ہونا پڑے گا۔ بہر حال کلمۂ شہادت کی روایات کلمۂ طیبہ کے حق میں سندِ منع کسی طرح نہیں ہوسکتیں۔ اس لئے مانعین کی یہ دوسری سندِ منع بھی غیر مستند نکلی جو قطعاً غیر معقول اور غیر منقول ہے۔

حدیثِ انس رضی اللہ عنہ پر ایک نظر

۳۔ تیسری سندِ منع حدیث انس رضی اللہ عنہ سے پیش کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا تھا کہ آج لوگوں نے دین کی ہر چیز کو بدل ڈالا ہے، سوائے کلمۂ شہادت کے، اس سے گویا کلمۂ شہادت کی تبدیلی کا امکان نکلا۔ اور آج جب کہ کلمۂ طیبہ کا رواج ہو گیا ہے تو یہی اس امکان کا وقوع ہے کہ لوگوں نے کلمہ میں سے مضمونِ شہادت حذف کر کے اسے بدل ڈالا اور کلمۂ طیبہ کو رائج کر دیا۔ گویا کلمۂ طیبہ شہادت کی بدلی ہوئی اور تحریف شدہ شکل ہے۔

مگر یہ سندِ منع بھی محض خیالی سند ہے، جس کا کلمۂ طیبہ کے عدمِ جواز یا کلمۂ شہادت کی تبدیلی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ حدیث سے اس کی کوئی دلیل سامنے نہیں آتی کہ کلمۂ شہادت کی تبدیلی کے معنی حذفِ شہادت کے ہیں، کیونکہ اشھد کے حذف سے (اگر اُسے حذف مان لیا جائے) زیادہ سے زیادہ بندہ کا ایک فعل حذف ہوا، جس کا تعلق اعلانِ توحید ورسالت سے تھا، کلمہ کے اصل مضمون (یعنی نفسِ توحید ورسالت) پر اس حذف سے کوئی اثر نہیں پڑا۔ حالانکہ حدیثِ انسؓ میں تبدیل کا کلمہ کے امکان سے خوف ظاہر کیا گیا ہے نہ کہ عوارضِ کلمہ کی تبدیل سے۔ اور ظاہر ہے کہ نفسِ کلمہ یا اساسِ کلمہ مضمونِ شہادت نہیں بلکہ مضمونِ توحید ورسالت ہے۔ پس کلمۂ شہادت کی تبدیلی مضمونِ توحید ورسالت کی تبدیلی سے ہوسکتی ہے کہ مضمونِ شہادت حذف ہو کر اصل کلمہ رہ جانے سے یا دوسرے لفظوں میں شہادتِ کلمہ سے ہٹ کر ذکرِ کلمہ کی طرف آجانے سے، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اگر کسی نے یوں کہہ دیا کہ:

اَعْلَمُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ

تو یہ کلمۂ شہادت کی تبدیلی اور تحریف ہوگئی حالانکہ یہ کلمہ نظمِ قرآن کے عین مطابق ہے، قرآن نے خود فرمایا ہے:

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ

بلکہ اس نے یہ کہیں نہیں فرمایا کہ:

فَاشْهَدُ یا قُلْ اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ

لیکن مانعینِ کلمۂ طیبہ کے اصول پر اس قرآنی اسلوب پر بھی کلمہ پڑھنے کا جواز حدیثِ انسؓ سے زیرِ غور آجائے گا۔ اور حدیثِ انسؓ گویا اعلم انه لا اله الا اللّٰه کو بھی کلمۂ شہادت کی تبدّل وتحریف ہی بتلائے گی، لیکن جب کہ قرآن حکیم کی رو سے کلمہ کے اجزاء بغیر مضمونِ شہادت کے ثابت ہیں اور بلاشہادت بھی ان کے تکلم کا جواز نصِ قرآنی کے اطلاق کی رو سے جائز ہے تو اس سے صاف واضح ہے کہ کلمۂ شہادت میں مذموم تبدیلی کے معنی حذفِ شہادت کے نہیں ہوسکتے ورنہ قرآنی اسلوب کا یہ مذکورہ کلمہ محرّف اور تبدیل شدہ ٹھہر جائے گا، بلکہ اگر غور کیا جائے تو بلاشہادت کلمہ پڑھنے کو حذفِ شہادت سے تعبیر کیا جانا ہی غلط ہے، کیونکہ کلمۂ شہادت میں اصل کلمہ پر اشهد کا اضافہ کیا گیا ہے نہ کہ کلمۂ شہادت میں سے اَشْهَـــدُ کو حذف کر کے کلمۂ طیبہ بنایا گیا ہے کہ اسے کلمۂ شہادت کی بدلی ہوئی یا بقول مانعین بگڑی ہوئی شکل کہا جائے۔

بدلی ہوئی شکل اگر ہوسکتی ہے تو کلمۂ شہادت کی ہوسکتی ہے جو کلمۂ طیبہ پر اضافۂ شہادت سے ہوئی ہے، البتہ نصِ حدیث میں آجانے کی وجہ سے یہ تبدیلی جائز کہی جائے گی۔ پس کلمہ کے بارے میں حذفِ شہادت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ اسے ممنوع یا ناجائز کہا جائے، سوال اگر پیدا ہوتا ہے تو اضافۂ شہادت کا ہوتا ہے اور وہ جائز ہے۔

عظیم مغالطہ اور بے ادبی

پس یہ کس قدر عظیم مغالطہ ہے کہ ایک فرع کو جسے اشھــــد کے اضافہ سے بنایا گیا ہے اور جو زیادہ سے زیادہ جائز اور غیر ممنوع ہے، اصل قرار دے دیا جائے، اور اصلِ ثابت کو جس میں نہ کسی چیز کا اضافہ ہوا نہ حذف، غیر ثابت کہہ کر اور اس میں سے مضمونِ شہادت کو بلا دلیل حذف شدہ مان کر اُسے تبدیل شدہ یا تحریف شدہ یا غلط العوام کہہ دیا جائے۔ بہر حال حدیثِ انسؓ کو کلمۂ شہادت میں سے حذفِ شہادت کا خطرہ ظاہر کرنے سے دور کا بھی واسطہ نہیں کہ اس خطرہ پر تنبیہ کیا جانا حدیث کا مفاد اور موضوع قرار دیا جائے، اور کلمۂ طیبہ کے رواج کو اس کا مصداق ٹھہرا کر اس خطرہ کا وقوع ٹھہرایا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کلمہ کے بارے میں اگر کسی تبدیلی وتحریف کے خطرہ کا احتمال نکالا جا سکتا ہے، تو وہ مضمون کلمۂ توحید ورسالت کی تبدیلی کا خطرہ ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ میں سے اشھــــد کے حذف ہو جانے کا خطرہ، چنانچہ آج یہ خطرہ واقعہ کی صورت میں سامنے موجود ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت میں نہ حقیقتِ توحید واخلاص باقی ہے نہ عظمتِ رسالت اور اتباعِ سنت اور ادبِ نبوت۔ شرک وبدعت، بے ادبی، گستاخی اور شوخ چشمی کا دور دورہ ہے، امت میں اخلاص واتباع کے بجائے منکرات ومحدثات پھیلے ہوئے ہیں، اللہ کا خوف اٹھ گیا ہے اور رسول اللہ کی محبت وعظمت اور اطاعت مٹتی جا رہی ہے، البتہ لفظی دعوے بڑھتے جا رہے ہیں اور تلبیس ونفاق کی حکمرانی ہے۔

پس امت نے اس مبینہ خطرہ کے تحت کلمہ میں سے مضمونِ شہادت حذف نہیں کیا بلکہ مضمونِ توحید ورسالت ساقط کر دیا ہے اور اگر لفظوں کی بدعنوانی ہی سامنے رکھی جائے تو اس کی عربی تعبیر کو بگاڑ کر اُسے ایک عجمی لب ولہجہ اور جاہلانہ اعراب وحرکات کے ساتھ پڑھتے ہیں، تو عجیب عجیب مضحکہ خیز اندازوں میں کلمہ کی ادائیگی ہوتی ہے، جس سے کلمہ کی لفظی اور معنوی اصلیت ہی گم ہوتی جا رہی ہے۔ اندریں صورت حدیثِ انس کی شرح وتعبیر یہ ہوگی کہ ہم آج لوگوں میں وہ پہلا سا اخلاص

واتباع اور اگلوں کا سا خالص وصائب عمل نہیں دیکھتے۔ لوگوں نے عملی زندگی کو یکسر بدل ڈالا ہے، بجز اس کے کہ ان کی اعتقادی حالت کچھ درست ہے کہ وہ کلمۂ شہادت پڑھتے ہیں اور بس توحید ورسالت کے قائل ہیں۔

پس اس مضمون سے طبعی تنزل اور تدریجی انحطاط کے پیش نظر اگر زمانۂ مابعد کے لئے کوئی خطرہ مفہوم ہوسکتا ہے، تو وہ یہی کہ آئندہ توحید ورسالت کے مضمون کو بھی ختم کر دیا جائے، اور عملی حالت بگڑتے بگڑتے اعتقادی حالت بھی خراب ہو جائے، جیسا کہ ہو رہا ہے، نہ یہ کہ اس طبعی تنزل کے ماتحت مسلمان کلمہ میں سے لفظ **اشھد** کو حذف کر دیں اور کلمۂ شہادت کو بدل کر کلمۂ طیبہ کی صورت دے دیں، کیونکہ اس میں آخر خطرہ کی کیا بات ہے کہ لوگ حدیثی کلمہ کی جگہ قرآنی کلمہ پڑھنے لگیں، جو باطلاقِ قرآنی جائز، بنصِ حدیث ثابت اور باجماعِ امت معمول ومقبول ہے۔

پھر حذفِ شہادت کا خطرہ یوں بھی غلط ہے کہ یہاں حذف کا سوال ہی نہیں، یہاں تو اضافہ ہوا ہے **اشھد** کا کلمۂ طیبہ پر، پس تعبیر یوں ہوئی کہ مسلمان **اشھد** کا اضافہ کئے بغیر اصل کلمہ پڑھنے لگیں تو اس میں خطرہ کی کیا بات ہے کہ فرع کی بجائے اصل کی تلاوت میں لگ جائیں۔ اندریں صورت کلمۂ شہادت کی تجدید کے نام پر کلمۂ طیبہ کو ممنوع قرار دینا اور حدیثِ انس کی آڑ لینا تجدید نہیں بلکہ تخریب ہے، کیونکہ جب اصل کلمہ ہی ممنوع ٹھہر گیا جس پر **اشھد** کے اضافہ سے کلمۂ شہادت بنتا تھا تو یہ شہادت والی فرع ہی کہاں سے غیر ممنوع اور جائز قرار پا جائے گی؟ شاید اس دور کی تجدید اور مجدّد کے معنی یہی ہوں گے کہ رہے سہے دین کی جڑ بھی کھوکھلی کر کے رکھ دی جائے۔

گویا حضرت انس رضی اللہ عنہ نے تو مضمونِ کلمہ ہی کے گم ہو جانے کا خطرہ ظاہر فرمایا ہوگا، یہاں مجدّدوں کے طفیل میں کلمہ کے الفاظ بھی بحقِ تجدید ضبط ہو گئے۔ اور لوگ اپنے دین کی لفظی اصل سے بھی محروم ہو گئے۔ معنی انہوں نے خود کھو دیئے تھے الفاظ تجدید کی نذر ہو گئے، نتیجہ یہ نکلا کہ نہ دین کا ظاہر باقی رہا نہ باطن۔ **فما اعجب ھٰذا التجدید**۔

کلمۂ شہادت کی تجدید

تجدید کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ اگر لوگوں نے کلمۂ شہادت پڑھنا چھوڑ دیا ہے یا شہادت کی جگہ بھی کلمۂ طیبہ کو دیدی ہے اور کلمۂ شہادت متروک ہوگیا ہے، تو انہیں فرق بتا کر کلمۂ شہادت پڑھوایا جائے نہ یہ کہ کلمۂ طیبہ ان سے چھڑایا جائے۔ اس کے الفاظ کی اصلاح کرائی جائے، اس کی حقیقت ذہنوں میں بٹھلائی جائے تا کہ لوگ حقیقی معنی میں موحّد اور متبعِ سنت بنیں۔ مسلمانوں کو سمجھایا جائے کہ پہلا کلمہ کلمۂ طیبہ ہے کیونکہ وہ اصل کلمہ ہے اور قرآنی ہے، دوسرا کلمہ کلمۂ شہادت ہے کہ اصل کلمہ پر مضمونِ شہادت کا اضافہ کیا جاتا ہے اور وہ حدیثی ہے۔ اس لئے قدرتاً وہ ثانوی درجہ رکھتا ہے، نہ یہ کہ کلمۂ شہادت کے جواز سے کلمۂ طیبہ کی ممانعت کی سند لائی جائے۔ بہر حال یہ تیسری سندِ منع بھی بے سند رہی اور اس سے کلمۂ طیبہ کی ممانعت ثابت نہ ہوئی۔

چوتھی سند اور اس کا جواب

۴۔ چوتھی سند بطور منع یہ پیش کی جاتی ہے کہ کلمۂ طیبہ کا استعمال صحابہ سے ثابت نہیں ورنہ دکھلایا جائے، لہٰذا اس کا استعمال ممنوع۔ لیکن یہ سند ہی مستند نہیں، کیونکہ اس کے معنی یہ تو ہو ہی نہیں سکتے کہ صحابہ سے کلمہ طیبہ کے خلاف کوئی انکار وارد ہے، ورنہ پیش کیا جاتا۔ پھر اس کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ یا تو اُن کے استعمال کا کسی روایت میں ذکر نہیں یا ہمیں اس کا علم نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عدمِ ذکر یا ہماری لاعلمی اس کے عدمِ ثبوت کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ بالخصوص ہماری لاعلمی نہ کوئی شرعی حجت ہے نہ عقلی، جو کلمہ طیبہ کو ممنوع کرا سکے۔

دوسرے یہ کہ کسی کا عمل جو کسی نصِ صریح یا قواعدِ شرعیہ کی طرف مستند نہ ہو خواہ وہ صحابی ہی کا عمل کیوں نہ ہو، علی الاطلاق حجت نہیں۔ صحابہ کے عمل کو تائید یا ترجیح نصوص یا اسی قسم کے دوسرے مواقع میں تو پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن مستقلاً شرعی حجت نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے بطور حجت اس کا مطالبہ کیا جانا بھی اصول کے خلاف ہے۔

تیسرے یہ کہ مطالبۂ دلیل کے سلسلہ میں دلیلِ خاص کا مطالبہ ہی اصولاً ناجائز ہے، کہ فلاں چیز

کی دلیل مثلاً قرآن ہی سے پیش کی جائے یا حدیث ہی سے لائی جائے۔ تا بہ عمل صحابہ چہ رسد؟

چوتھے یہ کہ کلمۂ طیبہ کا شرعی وجود کتاب وسنت سے ثابت ہو جانے کے بعد اگر سلف سے اس کے استعمال کی تاریخ ہمارے سامنے نہ آئے، تو یہ اس ثابت شدہ کے ممنوع یا ممنوع الاستعمال ہونے کی دلیل کیسے ہوسکتی ہے؟ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ امتِ محمدیہ کا مشرق سے لے کر مغرب تک یہ عام تعامل وتوارث صحابہ ہی کے تعامل کی دلیل ہے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ نیز جب کہ صحابہ کرام سے نفی ثابت نہیں، بلکہ مسئلہ سکوت عنہ کے درجہ میں رہے تو امتِ محمدیہ کے اجماعی تعامل کو انہی کے تعامل کی دلیل تصور کیا جائے گا بلکہ کسی کا خلاف منقول ہونے پر بھی اس اجماع میں خلل نہ پڑے گا جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، ورنہ بہت سے مباحاتِ اصلیہ جو صحابہؓ کرام کے زمانہ میں زیرِ عمل نہیں آئے، مگر اباحت اصلیہ کے تحت جائز ہیں یا بہت سے اجتہادی مسائل جو زمانہ صحابہ میں زیرِ عمل تو کیا زیرِ علم بھی نہیں آئے، مگر بعد میں کسی اصولِ شرعی سے مستنبط ہوئے، تو وہ اس لئے ناجائز نہیں قرار پاسکتے کہ ان کے بارے میں صحابہ کا عمل منقول نہیں کہ وہاں سرے سے عمل موجود ہی نہیں، بلکہ علم بھی سامنے نہیں۔ پس ایسے جائز مسائل پر جب بھی امت عمل پیرا ہو جائے اُسے اس کا حق ہے اور وہ عمل شرعی ہو کر ہی ادا ہوگا۔ پس اگر کلمۂ طیبہ کتاب وسنت سے جائز العمل قرار پائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے تو امت میں سے اگر کسی کا بھی عمل اس پر ثابت نہ ہو تب بھی وہ جائز ہی رہے گا، کیوں کہ وہ خدا ورسول کے جائز کیے سے جائز ہوا ہے۔ امت کے جائز کیے سے جائز نہیں ہوا۔ بلکہ اگر ان جائزات کے خلاف جس کی سندِ جواز کتاب وسنت ہو کسی صحابی کا قول وفعل ثابت بھی ہو جائے تب بھی وہ جائز چیز علی الاطلاق ناجائز نہیں بن سکتی، بلکہ اس وقت اس پر غور کرنا ہوگا کہ آیا اصولِ کلی کو باقی رکھ کر اس مخالف کی کوئی توجیہ کی جائے یا اس مخالف جزئیہ کی وجہ سے اصول کو توڑ دیا جائے۔

ظاہر ہے کہ عام حالات میں اصول کی بات یہ ہوگی کہ اصل کو باقی رکھ کر عملِ مخالف کو قابل توجیہ یا بعض صورتوں میں قابلِ ترک قرار دیا جائے گا، مگر اصول کو نہ توڑا جائے گا۔ نہ اس میں محض اس جزئیہ کی وجہ سے تخصیص کی جائے گی، لیکن جہاں اصول کے مقابلہ میں کوئی مخالف یا منافی عمل بھی موجود نہ ہو تو وہاں تو اصول کو رَد کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہوسکتے، اس اصول کے ماتحت اگر

کلمۂ طیبہ کا وجود قرآنی اور حدیثی نصوص سے ثابت ہو جائے، جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، تو اگر اس کے خلاف کسی صحابی کا کوئی صریح قول وفعل بھی سامنے آتا تب بھی یہ کلمہ علی الاطلاق ممنوع الاستعمال نہ قرار پاتا، اس قول وفعل کی ہی کوئی توجیہ ایسی کی جاتی کہ وہ کتاب وسنت کے موافق بن جاتا، لیکن یہاں اس کے برعکس کوئی ایک قول وفعل کلمۂ طیبہ کے مخالف موجود نہیں، بلکہ اگر ہے تو پوری امت کا طبقاتی تواتر کے ساتھ اس کے موافق عمل موجود ہے، تو پھر کس اصول سے امت کو پابند کیا جائے گا کہ وہ کلمہ پڑھے تو صرف شہادت کے ساتھ پڑھے ورنہ سکوتِ محض اختیار کرے، اور کبھی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ زبان پر نہ لائے۔ درحالیکہ جیسے کلمۂ شہادت اطلاقِ قرآنی کے تحت جائز ہے، ایسے ہی کلمۂ طیبہ بھی اس اطلاق کے تحت جائز ہے اور جیسے احادیث کلمۂ شہادت کی مؤید ہیں ایسے ہی اس کی بھی ہیں۔ اور جیسے اس کے خلاف امت میں سے کسی کا انکار یا قول وفعل ثابت نہیں ایسے ہی اس کے خلاف بھی کسی کا قول وفعل ثابت نہیں۔

اندریں صورت کلمۂ طیبہ کی نفی کے لئے استدلال کی یہ شکل کسی حالت میں بھی معقول نہیں ہوسکتی کہ یا تو کلمۂ طیبہ کا استعمال کسی ایک صحابی سے ہی دکھلایا جائے، ورنہ اس کے استعمال کو ممنوع سمجھا جائے گا۔ معقول صورتِ استدلال اگر ہوسکتی ہے تو وہ اثبات ہی کی ہوسکتی ہے، جس میں مانعینِ کلمہ سے بطور دلیل نقص یہ کہا جائے گا کہ یا تو کلمۂ طیبہ کی ممانعت کسی ایک ہی صحابی کے قول وفعل سے دکھلا دی جائے، جس میں اُس کے خلاف نکیر یا ممانعت کی گئی ہو، ورنہ اُسے جائز سمجھا جائے اس لئے بروئے فنِ استدلال کلمۂ طیبہ کی جانبِ جواز تو مضبوط بنیادوں پر قائم نکلتی ہے اور نفی کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے۔

بلکہ اس صورت میں کہ کلمۂ طیبہ کے خلاف کسی صحابی کا کوئی قول وفعل وارد نہیں، اگر وہ کتاب وسنت سے صراحۃً ثابت بھی نہ ہو، تب بھی کم از کم مباح الاصل رہ کر تو ثابت ہو ہی جائے گا۔ چہ جائیکہ وہ صریح کتاب وسنت سے ثابت بھی ہو اور کسی صحابی کا قول وفعل اس کے خلاف بھی نہ ہو، بلکہ اور اس کی موافقت میں ہو جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ کے موافق اقوال گذر چکے۔ پھر پوری امت کا تعامل بھی اس کے ساتھ ہو جو تعاملِ صحابہ کی بھی دلیل ہے، تو پھر کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ اس کی جانبِ

جواز میں کوئی ادنیٰ شک بھی کیا جاسکے۔ اس لئے بلحاظِ تشکیل استدلال کلمۂ طیبہ کی جانبِ جواز تو ہر حیثیت سے مضبوط نکلتی ہے اور جانبِ عدمِ جواز کی کوئی بنیاد ہی قائم نہیں ہوتی کہ اس پر استدلال کی عمارت کھڑی کی جاسکے۔

منعِ جوازِ کلمہ میں استدلال کی یہ کوئی فنی صورت ہی نہیں کہ کلمہ کے بارے میں اگر صحابہ کا عمل ثابت ہے تو وہ کلمۂ شہادت ہی پڑھنے کا ثابت ہے، کیونکہ اس کا تعلق کلمۂ طیبہ کی نفی سے نہیں صرف کلمۂ شہادت کے اثبات سے ہے، تو کسی چیز کا اثبات دوسری چیز کی نفی کو اس وقت تک مستلزم نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ آپس میں نقیضین نہ ہوں، تو کلمۂ طیبہ اور کلمۂ شہادت میں کونسا تناقض ہے کہ انہیں ایک دوسرے کی نقیض کہا جائے اور ایک کے اثبات سے دوسرے کی نفی سمجھ لی جائے؟ اس لئے یہ طریقِ استدلال زیادہ سے زیادہ کلمۂ شہادت کے جواز کی دلیل ہوسکتا ہے نہ کہ کلمۂ طیبہ کے عدمِ جواز کی۔

پس جیسے کلمہ شہادت کے بارے میں فعلِ صحابہ کا منقول نہ ہونا بھی (اگر مان لیا جائے) اس کی نفی کی دلیل نہیں ہوسکتا، جب کہ اس کے جواز کا مدار کتاب وسنت اور اجماع پر ہے نہ کہ فعلِ صحابہ پر کہ یہ حجتِ مستقلہ ہی نہیں۔ اس لئے حجت کے سلسلہ میں مستقلاً فعلِ صحابہ کا مطالبہ کیا جانا شرعی فنِ استدلال کو چیلنج کرنا ہے اور اس لئے حضراتِ مانعینِ کلمہ کی طرف سے یہ سندِ منع بھی غیر مستند اور بے اثر ثابت ہوئی۔

پانچواں مغالطہ

۵۔ پانچویں سندِ منع فنونِ عربیت کے معیار سے یہ پیش کی گئی ہے کہ یہ کلمۂ طیبہ بلحاظِ عربیت بھی درست نہیں کیونکہ اس میں جملۂ توحید ورسالت کے شروع میں کسی رابطہ اور حرفِ ربط کا وجود نہیں، جو ان دونوں جملوں کو ملا کر ایک مربوط عبارت بنائے اور یہ صورت قواعدِ عربیت کے خلاف ہے کہ دو مستقل جملے بلا ربط باہم مل جائیں اور کوئی بھی لفظی جوڑ بند اُن کے درمیان میں نہ ہو۔ اس لئے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی ترکیب نحوی حیثیت سے ناجائز ہے، چہ جائیکہ وہ فصاحت وبلاغت کا

نمونہ ہو، جو قرآن وحدیث کے شایانِ شان ہو، اسلئے گویا یہ عبارت قرآن وحدیث میں آ بھی نہیں سکتی۔ پس یہ کلمہ جیسے شرعی حیثیت سے بے اصل تھا، ایسے ہی عربیت کی حیثیت سے بھی غلط العوام ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب یہ کلمہ اسی ہیئتِ کذائی کے ساتھ حدیثِ نبوی میں آ چکا ہے، جس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، اطلاقِ قرآنی سے ثابت ہو چکا ہے، اجماعِ امت سے قطعی ہو چکا اور اس ہمہ گیری کے ساتھ کہ عرش سے لے کر فرش تک وہ کندہ بھی ہے اور زیر تکلم بھی۔ یعنی انسانوں ہی کی زبان پر نہیں بلکہ جنت کی زبان پر بھی جاری ہے۔ گویا حور وغلمان کے کانوں میں بھی اس کی گونج اسی ہیئت ترکیبی کے ساتھ پہنچی ہوئی ہے، تو معترضین غور کریں کہ یہ اس کلمہ کی نادرستگی اور عجمیّت کا الزام کسے دیا جا رہا ہے؟ اگر معاذ اللہ خدا اور رسول بھی ان کے نزدیک عربی نہیں جانتے اور گویا فرش سے لے کر عرش تک اور ملائکہ سے لے کر حور وغلمان تک کوئی بھی اس جملہ کی ترکیبِ نحوی سے واقف نہیں، تو کیا اُن کے مقابلہ میں ہندوستان کے عجمی اور قاصر النظر افراد کو عربیت کا ماہر کہا جائے گا؟ نعوذ باللہ منہ۔ اعتراض کنندوں کو پس وپیش تو دیکھ لینا چاہئے تھا کہ وہ کس پر زبانِ اعتراض کھول رہے ہیں؟ اور کسے چیلنج کر رہے ہیں؟

مرا بر ندیٔ عشق آں فضول عیب کند کہ اعتراض بر اسرارِ علم غیب کند

عربیت کی اعلیٰ ترین سند

کسی کلام کی عربیت بلکہ فصاحت وبلاغت کی اعلیٰ ترین سند یہ ہے کہ وہ کلامِ الٰہی یا حدیثِ نبوی میں کسی نہ کسی نہج سے مذکور ہو، یا اُس سے ماخوذ ہو، یا اس کے اسالیبِ بیان پر منطبق ہو، بلکہ قواعدِ عربیت بھی حقیقتاً اسی لئے حجت ہیں کہ وہ کتاب وسنت کے مسلّمہ اسالیبِ بلاغت اور ابلغ ترین طرز ادا کی برنگِ استدلال حکایت کرتے ہیں۔

پس جب کہ یہ کلمہ اپنے اجزاء کے لحاظ سے بعینہٖ قرآن میں موجود ہے اور قرآن کے اطلاق کی رو سے ان اجزاء کو انہی کی ہیئت کے ساتھ ترکیب دے کر یا ملا کر پڑھنا جائز ہے اور پھر اپنی ترکیب کے لحاظ سے بعینہٖ حدیث میں بھی موجود ہے۔ پھر قواعدِ شرعیہ بھی اس کی اس ہیئتِ کذائی سے آبی اور

انکاری نہیں تو کیا پھر بھی اس کی عربیت کی سند کے لئے کسی رسمی حجت کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ رسمی قواعد وضوابط سے اُسے عربی یا فصیح ثابت کیا جائے۔

لیکن اگر ان حضرات کو جنہیں تعبیراتِ قرآنی اور عباراتِ حدیثی کا ذوق یا ان پر عبور حاصل نہ ہو، رسمی قواعد ہی کے حوالہ کی ضرورت ہے، تو ہم اُن کے لئے بطور اِتمامِ حجت کلمۂ طیبہ کی اس ترکیبِ کذائی کے جواز کے لئے فنِ بلاغت کے قواعد بھی پیش کئے دیتے ہیں، جن سے اس کلمہ کی نہ صرف عربیّت بلکہ اعلیٰ ترین بلاغت بیانی بھی واضح ہو جائے گی۔ انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ کلام عرب میں دو مستقل جملوں کے وصل اور فصل کا اصول کتبِ بلاغت ومعانی میں حسب ذیل ہے:

فالحاصل ان الجملتين اللتين لا مَحلَّ لهما من الاعراب ولم يكن الاولٰى حُكم لم يُقصد اعطائُهٗ للثانية ستّةُ احوالٍ. الاوّل كمال الانقطاع بلا ايهام. الثانى كمالُ الا تصال. الثالث شبهُ كمال الانقطاع. الرابعُ شبهُ كمال الاتصال. الخامس كمال الانقطاع مَعَ ايهامٍ. السّادس التوسط بين الكمالين فحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السّابقة الفصل.

ترجمہ: اور حاصل یہ ہے کہ وہ دو جملے جو اعراب کا محل نہ ہوں اور پہلے جملہ میں ایسا اعرابی حکم نہ ہو کہ اس کا دوسرے جملہ کو دیا جانا مقصود نہ ہو، تو (اُن دو جملوں کی ترکیب کے) چھ حال ہیں، پہلا کمالِ انقطاع بلا ایہام کے، دوسرا کمالِ اتصال، تیسرا مشابہ کمالِ انقطاع کے، چوتھا مشابہ کمالِ اتصال کے، پانچواں کمالِ انقطاع مع ایہام کے، چھٹا توسط دو کمالوں میں۔ پس اخیر کی دو صورتوں کا حکم وصل ہے اور ابتدا کی چار صورتوں کا حکم فصل ہے۔

(مختصر المعانی) مطول اور اطول میں بھی اسی طرح ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے جب کہ کلمۂ طیبہ کے دونوں جملوں کو محلِ اعراب نہ بنایا جائے یعنی شروع میں کوئی اسم یا فعل بطور عامل کے ان پر داخل نہ کیا جائے اور کسی حکم اعراب میں ان کی شرکت مقصود نہ ہو یعنی پہلے جملہ میں کوئی ایسا اعرابی حکم نہ ہو جو دوسرے جملہ کو دیا جائے تو اس صورت میں جملۂ ثانیہ کو اول سے منفصل رکھا جانا یعنی کی حرفِ ربط کا درمیان میں نہ لایا جانا ہی ضروری اور واجب ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ اگر ''لا الٰہ الا اللہ'' ''محمد رسول اللہ'' کے دونوں جملوں کی ابتدا میں کوئی

عامل اَشْهَدُ یا اَقُوْلُ یا اُقِرُّ وغیرہ نہ لایا جائے، جس سے وہ محلِ اعراب ہی نہ بنیں اوراس لئے حکمِ اعراب میں اُن کا کوئی اشتراک ہی نہ ہو، کہ جملۂ اولیٰ کا حکم جملۂ ثانیہ کو دیا جائے تو ان کے درمیان میں حرفِ وصل لانا قطعاً ناجائز ہوگا اور یہ ترکیب مفصول ہوکر ہی جائز رہے گی۔ بخلاف اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ وان محمدا رسول اللّٰہ کے کہ یہاں دونوں جملے اشھد کے نیچے آ کر محلِ اعراب بھی بن گئے ہیں اور حکمِ اعراب میں شریک بھی ہو گئے ہیں کہ جس طرح جملۂ اولیٰ کا حکم یہ ہے کہ وہ محلًّا اشھد کا مفعول واقع ہو رہا ہے، اسی طرح یہ حکم جملۂ ثانیہ کو بھی دے کر اشھد کے نیچے لانا مقصود ہے کہ وہ بھی محلًّا مفعول بنے اس لئے ان دونوں جملوں کے درمیان وصل واجب ہو گیا۔ اور کسی نہ کسی حرفِ ربط مثل وَاَنَّ یا وَاَنَّهٗ یا وَاَشْهَدُ اَنَّ وغیرہ کا لایا جانا بھی ضروری ہو گیا تا کہ یہ وصل قائم ہو جائے۔

کلامِ الٰہی میں مفصول کلام کی نظیر دیکھنی ہو، جس میں کئی جملے آگے پیچھے آئے ہوئے ہیں، لیکن درمیان میں کوئی حرفِ ربط نہیں لایا گیا، جس سے دو جملے مل سکیں تو آیتِ ذیل ملاحظہ فرمائیے، جس میں نمبر زدہ پانچ جملے ہیں، جنہیں فصل کے ساتھ لایا گیا ہے اور جن کے درمیان کوئی حرفِ ربط یا عطف نہیں ہے، باوجودیکہ اُن کا مجموعہ ایک ہی آیت کہلاتی ہے۔

(۱) قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ اَهْلَكْتَهُمْ مِّنْ قَبْلُ وَاِيَّایَ (۲) اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ مِنَّا (۳) اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ (۴) تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَآءُ وَتَهْدِیْ مَنْ تَشَآءُ (۵) اَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْلَنَا وَارْحَمْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِيْنَ o

ترجمہ: (موسیٰ علیہ السلام نے) کہا اے میرے رب اگر تو چاہتا تو پہلے ہی ان کو اور مجھے ہلاک کر دیتا۔ کیا ہم کو ہلاک کرتا ہے اس کام پر جو ہماری قوم کے احمقوں نے کیا۔ یہ سب تیری آزمائش ہے۔ بچلا دے اس میں جس کو تو چاہے اور سیدھا رکھے جس کو چاہے۔ تو ہی ہمارا تھامنے والا ہے، سو بخش دے ہم کو اور رحمت کر ہم پر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔

قوانینِ بلاغت

یہ پانچ آیتیں الگ الگ مستقل جملے ہیں اور ایک کا حکم دوسرے کو نہیں دیا جا رہا ہے اور نہ اعراب میں اُن کی شرکت مقصود ہے، اس لئے ان کے درمیان حروفِ روابط نہیں لائے گئے اور پھر بھی مجموعہ آیتِ واحدہ ہے۔ ایسے ہی کلمۂ طیبہ کے دو جملوں کے درمیان کوئی حرفِ ربط نہیں اور پھر بھی وہ کلمۂ واحدہ ہے۔

اصولِ مذکورہ اور اس قرآنی نظیر کی رو سے آپ ہی غور کریں کہ کلمۂ طیبہ کے دونوں جملوں کے درمیان حرفِ ربط نہ لانے میں آپ کی سنی جائے یا ان قواعدِ عربیت کا حکم مانا جائے، جو تمام کتبِ معانی وبیان میں مصرّح اور قرآنی نظائر سے مؤید ہیں۔

اگر معترض حضرات ان قواعد کے خلاف کسی اصول کا حوالہ دے کر کچھ کہتے تو بھی ایک بات تھی اور یہ ممکن تھا کہ اسے ایک رائے کہہ کر وقعت دی جاتی، گو وہ رائے غلط ہی ہوتی، لیکن جب کہ معترض بلا کسی حجت وبرہان کے حوالہ کے خلافِ حجت وبرہان مجرد رائے سے اور وہ بھی سمعیات اور نقلیات میں ایک شئے منوانا چاہتے ہیں، تو کون اسے زبردستی کے استبداد کا بے وجہ محکوم ہونا گوارہ کرلے گا؟ بالخصوص جب کہ معاملہ قرآن وحدیث کی تصریحات کے مقابلہ کا بھی ہو۔

بہرحال قوانینِ بلاغت وعربیت اور قواعدِ حذف وایصال یا ضوابطِ فصل ووصل کی رو سے جس کا فن بلاغت میں ایک مستقل باب ہے اور جس کے معیار سے دو جملوں کے موصول یا مفصول لانے کا فیصلہ ہوتا ہے، جب کہ کلمہ طیبہ تحت اصولِ مفصول لایا گیا اور بطور وجوب اس پر اَدَواتِ شہادت وغیرہ اضافہ نہیں کئے گئے بلکہ اسے قرآنی ہی الفاظ میں پڑھا گیا تو یہ کلمہ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے نہ صرف یہی کہ بے جوڑ ہی نہیں بلکہ عربیت میں اعلیٰ ترین بلاغت کا نمونہ ثابت ہوا، جو کلامِ خدا اور سول کے شایانِ شان ہے، پس کلمۂ طیبہ کی لفظی اور ترکیبی حیثیت پر بھی معترضین کا طعن واعتراض اسی طرح بے بنیاد ثابت ہوا، جس طرح اس کی شرعی حیثیت پر ان کا اعتراض ایک بے بنیاد خیال ثابت ہوا تھا۔

ایسی صورت میں کلمۂ طیبہ کو بے جوڑ یا غیر شرعی کلمہ پکارنا انتہائی ناواقفی اور جسارتِ بے جا کا ثبوت ہے، جس کی توقع اہل علم سے نہیں کی جاسکتی۔

بہرحال اس بیان سے واضح ہوگیا کہ جس طرح کلمۂ شہادت کلامِ بلیغ ہے ایسے ہی کلمۂ طیبہ بھی کلامِ بلیغ ہے اور فصاحت و بلاغت میں دونوں اسی طرح برابر ہیں، جس طرح اپنی شرعی حیثیت میں دونوں برابر ہیں۔ اور جس طرح شریعت ان دونوں کلموں کی پشت پر ہے ایسے ہی عربیت بھی ان کی پشت پناہی کررہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ کے ردّ وانکار اور نفی وممانعت کے سلسلہ میں یہ پانچ ہی سنداتِ منع ہمارے سامنے آسکی ہیں، جن کے بارے میں ہم نے اپنے ناقص علم کی حد تک حقیقتِ حال واضح کرنے کی کوشش کی اور اصول اور دیانت کے ساتھ ان پر تنقیدی نظر ڈالی، ہم دیانتاً یہ عرض کرنے پر مجبور ہیں کہ یہ پانچوں سندیں اصل موضوع ہی سے متعلق نہیں، جن کو کلمۂ طیبہ کی نفی واثبات میں کوئی دخل ہو، بلکہ ان پر دلیل کا اطلاق ہی مشکل ہے کہ یہ سب منفی بنیادوں کی چیزیں ہیں جن میں نہ کلمۂ طیبہ کی نفی منقول ہے اور نہ اس کے عدمِ جواز کا کوئی حکم موجود ہے۔

ادھر ان پانچ منفی موانع کے مقابلہ میں ہم نے تقریباً دو درجن مثبت دلائل وشواہد اور نظائر پیش کیے اور وہ شواہد ومباحث الگ ہیں جو ان پانچ سنداتِ منع پر تنقید کے سلسلہ میں ضمناً آگئے ہیں، گویا چوبیس سے زائد دلائل، نظائر اور شواہد اور لطائف تحقیق وتنقید کی راہ سے کلمۂ طیبہ کے اثبات کے باب میں عرض کیے گئے اور ان کو فنی حیثیت سے موضوع پر منطبق کیا۔ استدلال کی تقریریں کیں۔ اور یہ مثبت دلائل بھی کتاب سنت اور اجماعِ امت تینوں اصلی حجتوں سے پیش کیے، محض قیاس آرائی نہیں کی تو انصاف اور خشیتِ علمی اور معاملۂ آخرت کو سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے کہ ان میں سے کونسے دلائل کا وزن زیادہ ہے جن پر عقیدہ وعمل کی بنیاد رکھی جائے؟ اور یہ کہ انکار کا راستہ بہتر ہے یا اقرار کا۔ اور امت کا جمانا بہتر ہے یا اکھاڑنا۔

خلاصۂ کلام

الحاصل کلمۂ طیبہ کا مادّہ تو قرآن کی نصِ صریح سے ثابت ہوا اور اس کی ہیئتِ کذائی اور جمع وتالیف اطلاقِ قرآنی سے ثابت ہوئی کہ وہ بھی دلالت میں عبارت سے کم نہیں، پھر اس جمع وتالیف کے آٹھ-نو نظائر کتاب وسنت کے سلسلہ سے سامنے آ گئے، پھر اس کلمہ کے دونوں اجزاء کا تلازمِ اعتقادی آیاتِ قرآن سے ثابت ہوا، پھر کلمۂ طیبہ کا اسم اور تسمیہ کتاب اللہ سے پیش کیا گیا، پھر عین کلمۂ طیبہ کو سات حدیثوں سے ثابت کرتے ہوئے ان احادیث کی حجیت فنی طور پر اہل فن کے اقوال سے واضح کی گئی۔ پھر اس کلمہ کے مامور بالقول اور وِرد کے اثبات کے لئے احادیث سے ایجابی اور اقتضائی اوامر پیش کئے گئے، پھر بعض صحیح احادیث سے کلمۂ طیبہ کا استنباط پیش کیا گیا، پھر اس کے اثبات میں سلف کے اقوال پیش کئے گئے، ساتھ ہی البدایہ والنہایہ کی حدیث سے اس کے بارے میں رضاءِ آدم علیہ السلام اور کنز العمال کی روایات سے اس پر رضاءِ ابراہیمی اور رضاءِ سلیمانی دکھلائی گئی۔ گویا قولِ اول النبیین اور قولِ خاتم النبیین کے ساتھ درمیانی انبیاء میں سے سب سے بڑے اولوالعزم پیغمبر ابراہیم علیہ السلام اور سب سے بڑے وسیع الملک بادشاہ نبی حضرت سلیمان علیہ السلام کی رضا پیش کی جس سے درمیان کے دوسرے تمام انبیاء کی تقریری رضاء بھی ثابت ہوئی، گویا اس مسئلہ پر اجماعِ انبیاء بھی نکل آیا۔

پھر کلمہ کے بارے میں نوشتۂ عرش اور صدائے جنت پیش کر کے گویا ملائکہ کے سکوتی اجماع کی طرف اشارہ کیا گیا، جو رات دن اس صدا کو سنتے اور اس نوشتہ کو دیکھتے اور اس پر سکوتِ رضاء کرتے ہیں، پھر امتِ محمدیہ کے اجماع سے کلمہ کا ثبوت دیا گیا، جس نے سلف سے لے کر خلف تک اس کلمہ کی تلقی بالقبول کی، جس میں چودہ صدی تک کسی کا انکار یا نفی حائل نہیں۔ پھر فنی طور پر اجماع کی مختلف صورتوں سے کلمہ کو ثابت کیا گیا، پھر کلمۂ شہادت کی ثابت کنندہ احادیث سے نیز اس کے مضمونِ شہادت سے پھر کلمۂ شہادت اور کلمۂ طیبہ کی باہمی نسبت ظاہر و باطن سے پھر کلمۂ نجات کی روایت سے استنباطاً بھی کلمۂ طیبہ کا ثبوت دیا گیا، پھر کلمۂ طیبہ اور کلمۂ شہادت کے معیارِ استعمال اور مواقعِ

استعمال کی تنقیح کی گئی۔

غرض کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور استنباط وقیاس چاروں ہی ادلّۂ شرعیہ سے جن میں سے دو مصدرِ تشریع ہیں اور دو مظہر تفریع، اس کلمۂ طیبہ کا ثبوت پیش کر دیا گیا، جس کے بارے میں حضراتِ مانعینِ کلمہ برسبیلِ تنزل ایک قولِ صحابی تک پر راضی تھے، پھر تنقید والزام کی لائن پر کلمۂ طیبہ کے مخالف پانچ سنداتِ منع پر تنقید کرتے ہوئے اصل حقیقت واضح کی گئی اور خود ان سنداتِ منع ہی سے کلمہ کا ثبوت نکال کر پیش کر دیا گیا، جس میں کلمہ کی شرعیت اور عربیت اور فصاحت وبلاغت پر بھی کھلی روشنی پڑ گئی اور اس ضمن میں مختلف فنی بحثوں سے کلمۂ طیبہ کا ثبوت اور زیادہ قوی ہو گیا، جس سے واضح ہو گیا کہ کلمۂ طیبہ نہ بے ماخذ ہے نہ بے حجت ہے، نہ غیر مشروع ہے نہ غیر عربی ہے، بلکہ ایک شرعی نص اور کلامِ خدا ورسول ہے، جس کا ماخذ ایک ہی نہیں قرآن بھی ہے، حدیث بھی ہے اور اجماع واستنباط بھی ہے اور اس طرح اس کا ثبوت قطعیت کا درجہ لئے ہوئے ہے۔

پس وہ کلمہ جس کے اتنے مآخذ ہوں اور جس کے مادہ سے لے کر ہیئتِ ترکیبی تک، اجزاءِ ترکیبی سے لے کر اس کے اسم ورسم تک محلِ استعمال سے لے کر معیارِ استعمال تک، سب ہی کے بارے میں کتاب وسنت کی ناطق روشنی موجود ہو، کس طرح لوگوں کو جرأت ہوئی کہ وہ اسے بیک جنبشِ قلم بے اصل یا بے مأخذ پکار دیں اور خم ٹھوک کر میدان میں آ جائیں؟

مانعینِ کلمہ غور فرمائیں

حضراتِ مانعینِ کلمہ غور فرمائیں کہ کیا کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے یہ اتنا غیر معمولی مواد اور ذخیرۂ ثبوت اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اسے کم از کم اختراع وبدعت ہونے سے بچا لے، اگر ہے اور اس کیلئے اسلام میں بنیاد مل جاتی ہے، درحالیکہ ہمارے نزدیک بنیاد ہی نہیں پوری تعمیر مع فرنیچر کے مل جاتی ہے، تو کیوں خواہ مخواہ اس مضر اور مہلک کاوش وبحث کا دروازہ کھول کر عامۂ مسلمین کو اضطراب وبے چینی میں مبتلا کیا جائے اور کیوں ایسے فتنہ کو آبیاری کا موقع دیا جائے، جو سلف وخلف کے خواص وعوام سب ہی کے تخطیۂ پر مشتمل ہو، اور ان کے عملِ صالح کو مہمل اور اکارت

ثابت کرتا ہو، بلکہ اخلاقی جرأت سے کام لے کر کیوں نہ صاف صاف اعلان کر دیا جائے کہ لوگ معاملاتِ اعتقادیہ میں کلمہ شہادت کا استعمال کریں اور دیانات واذکار میں کلمہ طیبہ کا وِرد رکھا کریں۔

مجھے اس سے انکار نہیں کہ حضراتِ مانعینِ کلمہ کا جذبہ غالبًا یہ ہے کہ کلمہٗ اسلام کے بارے میں کوئی کلمہ گو مسلمان کتاب وسنت اور اتباع کے دائرہ سے ایک انچ اِدھر اُدھر نہ ہو، بلاشبہ یہ جذبہ قابلِ قدر ہے اور یہی جذبہ دین کو اس کی اصل شکل میں محفوظ رکھ بھی سکتا ہے، لیکن کتاب وسنت کے اندر رہنے کا معیار اتنا تنگ نہیں ہے، جتنا کہ ان حضرات نے اسے خیال فرمالیا ہے۔ سنتِ نبوی کا ذخیرہ صرف بخاری ومسلم یا صحاحِ ستہ تک محدود نہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ اگر حجیت کی شان صرف صحیح روایات اور وہ بھی علیٰ شرط الشیخین یا زیادہ سے زیادہ صحاحِ ستہ تک محدود ہوتی، تو دوسری کتبِ حدیث وجود ہی میں نہ آتیں اور ان سے استدلال کا سلسلہ ہی قائم نہ ہوتا اور نہ اکابرِ امت ہر قرن میں غیر صحیحین اور غیر صحاح کے ذخیرہ سے استدلال کرتے، حالانکہ صحاحِ ستہ کے علاوہ بھی ذخیرۂ حدیث عظیم مقدار میں موجود اور اس کی ہر نوع کی حدیث سے استدلال واحتجاج کا سلسلہ بھی جاری ہے، اور رہا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ جیسے حجیت کے درجات ہیں ویسے ہی احتجاج کے بھی مراتب ہیں اور ویسے ہی ان سے ثابت شدہ امور کے بھی درجات ہیں۔ جیسے قرآن کریم یا حدیث متواتر ومشہور سے ثابت شدہ چیز قطعی اور مورثِ یقین مانی گئی ہے، جس کا منکر کافر شمار کیا گیا ہے، ایسے ہی خبر واحد اور پھر اس کے بھی مختلف مدارج سے ثابت شدہ چیز ظنی اور مورثِ ظنِ غالب سمجھی گئی ہے، جس کا انکار بھی فسق سے کم نہیں۔

پھر بسلسلۂ مسائل واحکام تو محدثین نے اسانید کے بارے میں تشدد اور تنگی سے کام لیا ہے اور فضائل یا قصص یا امثال وغیرہ احکام سے نیچے درجے کے امور میں تساہل اور ارخاءِ عنان سے کام لیا ہے اور ضعیف سے ضعیف روایت کو بھی بشرطیکہ وہ حدِّ وضع یا نکارت وغیرہ تک نہ پہنچ جائے، معتبر مان لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان تمام فروق ومراتب ودرجات سے قطع نظر کر کے ہر مسئلہ میں اصح مافی الباب کو معیار بنالینا اور احتجاج کے ان تمام درمیانی مراتب کو خیر باد کہہ دینا ہزارہا مسائلِ دینیہ کے اثبات میں

مشکلات پیدا کر دینے والا اقدام ہے، جس سے بہت سے مسائل سے ہاتھ دھو لینا پڑ جائے گا، دینی راہ تنگ ہو جائے گی اور سلف کا جادۂ اعتدال اور مسلکِ جامع ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ حالانکہ وہ ہم سے زیادہ کتاب وسنت پر فریفتہ اور اپنے کو ہمہ تن اس کے سانچہ میں ڈھالے ہوئے تھے۔

حرفِ آخر

کتاب اللہ سے اخذِ مسائل بلاشبہ بنیادی چیز ہے اور یہی ادلّہ شرعیہ کی اصل اساس ہے، مگر اس کا راستہ بھی اتنا تنگ نہیں کہ حجیت کے لئے صرف اس کی صریح عبارت اور نظم کی سطح ہی درکار ہو، بلکہ عبارت النص کی طرح اس کی دلالت، اس کی اشارت، اُس کی اقتضاء، اُس کے عمومات اور اس کے اطلاقات سب ہی حجیت کی شان رکھتے ہیں۔ اور اس کے بے شمار غامض علوم کو اپنے اندر کھپائے ہوئے ہیں، جن سے انسانوں کے فہم وعقل کے درجات کا امتحان ہوتا ہے، ان سب درجات سے قطع نظر کر کے صرف اسکی عبارت کے حروف واشکال اور نظم کی سطح سے چپک جانا اور اس کے عمق اور بطن سے بے تعلق بن جانا، بالفاظِ دیگر لِکُلِّ اٰیَةٍ مِّنْهَا ظَهْرٌ وَّبَطْنٌ کی عملی طور پر تصدیق نہ کرتے ہوئے بالکل ظاہری ہو جانا، ہزار ہا علوم ومسائل سے محروم ہو جانا ہے، جو اہل علم سے یقیناً مستبعد ہے۔

پس کلمۂ طیبہ کے بارے میں بھی ایسی سخت گیری اور اتنی روایت مزاجی پر آ جانا کہ اس کے ہر ہر پہلو کے بارے میں صرف عبارتِ قرآن یا صرف احادیثِ صحاح کا مطالبہ کرنے لگنا اور وہ بھی ایک خاص نقطۂ نظر کی روشنی میں اور بزعمِ خود نہ ملنے پر عوام کو اس سے اکھاڑنے اور سلف وخلف کو اس کے بارے میں متّہم کرنے کا پرداز ڈال دینا کوئی مربیانہ یا ہادیانہ چہ جائیکہ مجدّدانہ اقدام نہیں کہ اس کی تحسین کی جا سکے۔

بہر حال کلمۂ طیبہ کی ہیئتِ ترکیبی جیسے معمولی مسئلہ کے لئے اگر کتاب وسنت سے کوئی خفیف سا اشارہ بھی مل جاتا تو وہ بھی کافی تھا، لیکن جب کہ اتنا کافی ذخیرہ سامنے آ جائے اور فنی حیثیت سے وہ مضبوط بھی ہو تو وہ بلاشبہ اس متوارث کلمہ کے شرعی باور کرانے اور بے بنیاد مطاعن سے بچانے کے لئے کافی وافی ہے۔ اس کے بعد یہ کسی طرح مناسب نہ ہوگا کہ کلمہ کی نفی کی جانب کو جستجو اور آرزو کے

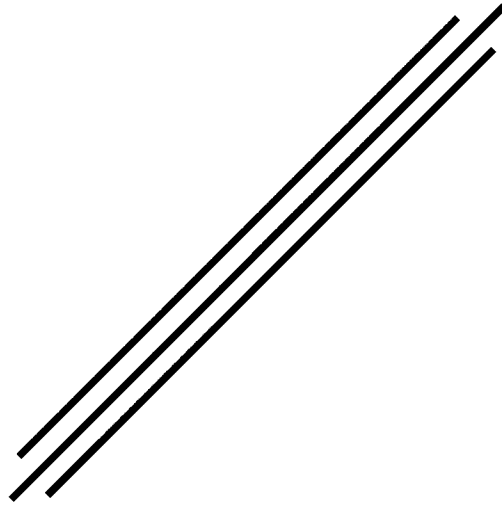
ساتھ بے وجہ مضبوط بنانے کے حیلے ڈھونڈے جائیں اور اس کو منفی یا ناجائز ثابت کرنے کی سعی کی جائے اور ثبوت کی جانب کو پوری تندہی سے مجروح کرنے پر ہمت صرف کردی جائے۔ ہاں جس حد تک امت اُس کے بارے میں واقعی کسی غلطی کا شکار ہے جیسے مضمونِ توحید ورسالت کے اعتقاد وعمل کی خرابیاں، یا کلمۂ طیبہ کے تلفظ کی فاحش غلطیاں، یا اُسے ایک رسمِ محض بنالینا اور اس کی حقیقت سے دور جا پڑنا وغیرہ، تو اُسے بسہولت اور بہ نرمی ورأفت زائل کرنے، امت کو راہِ راست پر لانے اور اصلاح وتربیت کے انداز میں جادۂ اعتدال پر ڈال دینے کی سعی کی جائے، نہ یہ کہ ازالۂ مرض کی خاطر خود مریض ہی کو ختم کرایا جائے کہ نہ مرض باقی رہے نہ مریض۔ یہ نہ اصلاحی طرز ہے نہ تربیتی انداز۔

حق تعالیٰ ہم سب کو فہمِ سلیم اور قلبِ مستقیم عطا فرماویں اور زیغ وکجی سے محفوظ رکھیں۔ آمین

محمد طیب غفرلہٗ (مہتمم دارالعلوم دیوبند)

۱۶ / جمادی الثانی ۱۳۶۹ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

پروفیسر غلام جیلانی برقؔ کے مضمون ''دو قرآن'' پر محققانہ تردیدی کلام

نظریۂ دو قرآن پر ایک نظر

• •

ایک وضاحت

حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی ایک کتاب ''ایک قرآن'' کے نام سے بھی بعض اشاعتی اداروں نے شائع کی ہے۔ یہ کتاب در اصل اسی کتاب ''نظریۂ دوقرآن پر ایک نظر'' کا دوسرا نام ہے۔

اس امر کی وضاحت اس لئے ضروری سمجھی گئی تا کہ شائقین علم اس بات کو جان لیں کہ ''نظریۂ دوقرآن پر ایک نظر'' کے بعد انھیں ''ایک قرآن'' کی عدمِ دستیابی کا کوئی ملال نہیں ہے۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی

نظریۂ دوقرآن پر ایک نظر

تقریظ منظوم

از حضرت مولانا حافظ محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ

شاد باش اے خستہ بیمارِ نظر　کز برایت می رسد کحل البصر

ایں حقائق ایں معارف را ببیں　ایں چنیں بیند نگاہِ دُور بیں

ریختہ از کلکِ آں روشن ضمیر　کہ ندارد از حقائق او نظیر

''طیبِ'' ابن قاسم است آں ارجمند　ناظمِ دارالعلوم دیوبند

ہست قرآں یک ولیکن احولاں　از حوَل بینند آں را دو قرآں

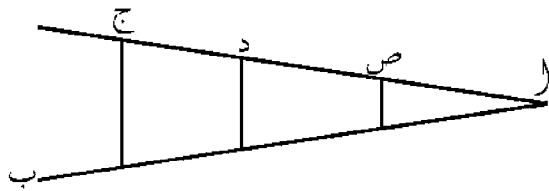
ہم چنیں اسلام یک اے خوش سیر　لیک دو اسلام گوید بدنظر

احولی چوں دفع شد یکساں شوند

آں دو سہ گویاں یکے گویاں شوند

مقدّمہ

ازقلم جناب مولانا عزیز احمد صاحب قاسمی بی-اے

زاویۂ نظر (ANGLE OF VISION) کا اختلاف معمولی نتائج نہیں پیدا کرتا بلکہ فاش اہم غلطیوں کا موجب ہوتا ہے، اگر چہ ابتداءً ایک زاویہ کے دو خطوط ایک ہی نقطہ سے شروع ہوتے ہیں، لیکن جوں جوں آگے بڑھتے جاتے ہیں دونوں خطوط کے درمیان فاصلہ بڑھتا ہی جاتا ہے، خواہ زاویہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو۔ حسبِ ذیل شکل ملاحظہ فرمائیے:

"ا" ایک نقط ہے جہاں سے "اب" ایک خط شروع ہوکر آگے بڑھتا جاتا ہے، اب جتنے خطوط "ا" سے شروع ہوکر "ب" تک پہنچنا چاہیں گے انہیں لامحالہ "اب" کا راستہ اختیار کرنا پڑے گا، لیکن اگر کوئی خط شروع ہوتا ہے "ا" ہی سے اور پہنچنا بھی چاہتا ہے "ب" تک مگر "اب" کا راستہ اختیار نہیں کرتا بلکہ تھوڑا سا انحراف کر کے "اج" کا راستہ اختیار کرتا ہے تو وہ کبھی "ب" تک نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ اولاً تو "ص" کے مقام پر دونوں خطوط کے درمیان بہت کم فاصلہ نظر آئے گا، لیکن آگے بڑھ کر "د" کے مقام پر یہ فاصلہ اور بھی زیادہ ہوجائے گا اور "ج" کے مقام پر تو بہت ہی زیادہ ہوجائے گا۔ علیٰ ہذا القیاس۔

حالانکہ دونوں خطوط کا نقطۂ آغاز (STARTING POINT) بھی ایک ہے اور منزلِ مقصود (DESTINATION) بھی ایک ہی تھی، مگر ایک خط صحیح راستہ اختیار کرنے کی وجہ سے منزلِ مقصود تک پہنچ گیا اور دوسرا اپنی جدت طبع سے دوسرا راستہ اختیار کر کے منزل سے کوسوں دور ہوگیا۔ وَاِنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِیْلِهٖ.

اسی طرح حسبِ ذیل مثال پر عمل کر کے دیکھئے کہ کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

ایک خالی پیالہ میں ایک سیدھی لکڑی اس طرح رکھ دیجئے کہ لکڑی کا کچھ حصہ پیالے سے باہر نکلا رہے اور بغور دیکھئے کہ لکڑی کہیں سے ٹیڑھی تو نظر نہیں آتی، یقیناً آپ کہیں گے کہ لکڑی بالکل سیدھی ہے، اب اسی پیالہ کو پانی سے بھر دیجئے اور پھر لکڑی کو بغور دیکھئے، لکڑی کا وہ حصہ جو پانی میں ڈوبا ہوا ہے آپ کو ٹیڑھا نظر آئے گا، یہ کیوں؟ اس کی تشریح سنئے۔

پیالہ میں پانی بھرنے سے قبل لکڑی کے ہر حصہ سے جو روشنی کی شعاعیں چلتی تھیں وہ صرف ہوا کے ماحول (MEDIUM) سے گذر کر آنکھوں تک پہنچتی تھیں کیونکہ ہوا پوری فضاء (ATMOSPHERE) کو گھیرے ہوئے ہے، جہاں کوئی دوسرا ماحول موجود نہ ہو، وہاں ہوا خود بخود موجود رہتی ہے، اسی لئے لکڑی حقیقتاً جیسی سیدھی تھی ویسی ہی نظر آرہی تھی اور جب پیالہ میں پانی ڈالا گیا تو ماحول میں آمیزش پیدا ہوگئی۔ اب پانی میں ڈوبے ہوئے حصہ سے روشنی کی جو شعاعیں چلتی ہیں اُن کا سابقہ سطح آب تک آتے ہی ہوا کے ماحول (MEDIUM) سے پڑتا ہے، اس لئے وہ ٹیڑھی ہو جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ لکڑی کا وہ حصہ جو سطحِ آب سے باہر ہے وہ پہلے ہی جیسا سیدھا نظر آتا ہے، مگر جو حصہ زیرِ آب ہے وہ ٹیڑھا دکھائی دیتا ہے حالانکہ لکڑی اب بھی حقیقتاً وہی ہے جو پہلے تھی اور ویسی ہی سیدھی ہے جیسی پہلے تھی، مگر زاویۂ نظر (ANGLE OF VISION) بدل جانے کی وجہ سے ٹیڑھی نظر آرہی ہے۔

بعینہٖ یہی حال ذہن کا ہوتا ہے، جب تک ذہن پر کسی ماحول کا اثر نہیں ہوتا، اُس وقت تک وحدانیت (MONOTHEISM) ذہن کی پوری فضاء (ATMOSPHERE) کو گھیرے ہوئے رہتی ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کسی ماحول کی عدمِ موجودگی میں ہوا پوری فضاء (ATMOSPHERE) پر مسلط رہتی ہے۔ ایسی حالت میں ذہن کی شعاعیں جب اشیائے معقولہ تک پہنچتی ہیں تو ان میں کہیں بھی کجی نہیں پیدا ہوتی، اس لئے وہ اشیاء فی نفسہٖ جیسی ہوتی ہیں ویسی ہی نظر آتی ہیں اور ذہن اُن کا صحیح ادراک کرتا ہے۔ لیکن جب وحدانیت کی فضاء دوسرے اثرات کے ماحول سے مکدّر ہو جاتی ہے تو ذہن کی شعائیں اشیائے معقولہ تک پہنچتے پہنچتے ٹیڑھی ہو جاتی ہیں، چنانچہ ذہن کے لئے ان کا صحیح ادراک ناممکن ہو جاتا ہے۔

اب اگر وحدانیت کی فضاء دوسرے اثرات سے اس طرح مکدر ہو چکی ہے کہ ذہن پر ثنویت کے ماحول کا غلبہ ہو گیا تو ذہن کی شعاعیں اشیائے معقولہ تک پہنچتے پہنچتے کافی ٹیڑھی ہو جائیں گی، اسلئے ذہن ان کا صحیح ادارک نہ کر سکے گا۔ اور اگر وحدانیت کی فضاء کو مکدّر کرنے والے اثرات ایسے ہیں جو ذہن پر تثلیث ماحول کا غلبہ کر دیتے ہیں تو ذہن کی شعاعوں میں اشیائے معقولہ تک پہنچتے پہنچتے اور بھی کجی آجائے گی اور کہیں وہ اثرات ایسے ہوئے جو ذہن پر اصنام پرستی کے ماحول کا غلبہ کر دیتے ہیں تو ذہن کی شعاعوں میں اس قدر کجی آجائے گی کہ اشیاء کچھ کا کچھ نظر آئیں گی۔

جناب غلام جیلانی صاحب برق کے ذہن پر ثنویت کے ماحول کا غلبہ معلوم ہوتا ہے، اسی لئے انہیں تمام چیزیں جفت نظر آتی ہیں۔ پہلے ''دو قرآن'' نظر آئے تھے اور اب حال ہی میں موصوف کو اسلام بھی دو ہی نظر آنے لگے اور اس موضوع پر ایک کتاب ''دو اسلام'' کے نام سے تصنیف کر ڈالی۔ اب دیکھئے رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور پھر خدائے قدوس کے بارے میں کیا رویّہ اختیار فرماتے ہیں۔

موصوف نے ایک قرآن تو وحیٔ متلو (جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں) کو قرار دیا ہے، جس کا نام ''علمی قرآن'' رکھا ہے اور دوسرا قرآن صحیفۂ کائنات کو قرار دیا ہے جسے ''عملی قرآن'' کے نام سے موسوم کیا ہے۔ لیکن پوری کتاب میں موضوعِ بحث صرف صحیفۂ کائنات یا بالفاظِ جیلانی صاحب ''عملی قرآن'' ہی ہے، علمی قرآن کو بظاہر کوئی اہمیت ہی نہیں دی گئی اور اسی صحیفۂ کائنات کے مطالعہ کو عین اسلام قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے ''دو قرآن'' (ص ۱۱، ۱۲)۔

حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دارالعلوم دیو بند نے پیشِ نظر کتاب میں برق صاحب کے نظریہ پر اصولی تبصرہ فرمایا ہے، چنانچہ مولانا موصوف نے یہ ثابت کیا ہے کہ جزئیات کے حسن و قبح کا مدار اُن کلیات پر ہوتا ہے جن کے ماتحت وہ جزئیات ہوتی ہیں اور ادراکِ کلیات تابع ہے ذوق اور ذہنیت کے، اس لئے اگر ذوق اور ذہنیت سلیم اور مستقیم ہے تو اس ذہنیت سے اُبھرنے والے کلیات کے ادراکات بھی صحیح ہوں گے اور ان کلیات سے نکلنے والی جزئیات بھی، اور اگر ذوق کجی لئے ہوئے ہے تو اس سے نکلنے والے کلیات اور ان کلیات کے تحت میں آنے والی جزئیات

دونوں کے ادراک میں غلطی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے ذوق وذہنیت کی اصلاح وتقویم پر سب سے زیادہ زور دیا ہے اور اس اصلاح وتقویم کا نام تزکیہ رکھ کر اسے نبوت کے فرائضِ چارگانہ میں سے ایک اساسی فریضہ قرار دیا جس کا ذکر قرآن پاک میں تعلیم سے پہلے بھی آیا ہے اور تعلیم کے بعد بھی آیت: یَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيْهِمْ ۔

برق صاحب نے اسلام کا منشاء تسخیرِ کائنات قرار دیا تھا جس کے نتیجہ میں انسان مادیات کا محتاج بن کر رہ جاتا ہے اور حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ نے اسلام کا منشاء ایسے کمال کا حصول قرار دیا ہے جو موجبِ رضاءِ الٰہی ہے جس کا نمونہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زندگی ہے "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" یہ عنوان عین قرآن کے مطابق ہے جو انسان کو سفلیات وفلکیات سے اُٹھا کر الٰہیات کی لامحدود وسعتوں میں پہنچا دیتا ہے، جہاں سے وہ تمام کائنات پر حکومت کرتا ہے اور کائنات کا ہر ہر جزو اس کے اشارۂ ابرو کی تعمیل کرتا ہے۔

لایزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی اجبتہٗ فاذا اجبتہ فکنت سمعہ الذی یسمع بہٖ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بھا ورجلہ التی یمشی بھا۔ (رواہ البخاری، مشکوٰۃ باب ذکر اللہ عزوجل والتقرب الیہ۔ص:۱۹۷)

برق صاحب نے قرآن کی تقسیم ثنویت کی ذہنیت کے ماتحت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن دو ہو گئے، مگر ان دونوں میں کوئی ربط باقی نہ رہا اور سب سے بڑی کوتاہی یہ ہوئی کہ اس تقسیم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کے لئے جو حسبِ تصریح اثرِ صحیح **کان خلقه القراٰن** عملی قرآن ہے، کہیں گنجائش نہیں رکھی گئی۔

اس کے مقابلہ میں حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ نے اول تو تعددِ قرآن ہی کی مخالفت فرمائی، پھر فرمایا کہ اگر بطور تفننِ طبع تعددِ قرآن کے نظریہ کو مانا بھی جائے تو تین عنوان کے ساتھ، تاکہ کتاب اللہ، علمی قرآن، کائنات اللہ برہانی اور تمثیلی قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی عملی قرآن قرار پائے۔ اور اس طرح علمی قرآن احکام کا مجموعہ، تمثیلی یا کائناتی قرآن دلائل

واما رات کا مجموعہ اور عملی قرآن یعنی ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نمونۂ عمل ہو۔ اس عنوان میں کسی قدم پر قرآن وسنت کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی اور تینوں میں کمالِ ربط بھی قائم رہتا ہے۔

برق صاحب کے نظریہ کے مطابق کسی نبی کی بعثت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی اور حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہٗ کے پیش کردہ نظریہ کے مطابق نبی کی بعثت ضروری ہوتی ہے تاکہ نمونۂ عمل انسانوں کے سامنے آجائے۔

بہرحال حضرت مولانا محمد طیب صاحب نے اس موضوع پر بہت مکمل اور مدلل بحث فرمائی ہے اور کسی گوشہ کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ رسالۂ دارالعلوم نے اس پورے مضمون کو دس قسطوں میں شائع کیا تھا اب ادارۂ نشر واشاعت نے بعد نظر ثانی کتابت کی بعض فاش غلطیوں کی اصلاح کر کے اُسے شائع کرنے کا شرف حاصل کیا ہے۔

عزیز احمد قاسمی بی، اے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

امّا بعد! محترم پروفیسر غلام جیلانی صاحب برقؔ کا مضمون ''دوقرآن'' ماہِ محرم ۱۳۷۰ھ میں نظر سے گذرا۔ جب کہ میں کراچی میں مقیم تھا۔ یہ مضمون ۱۹۴۲ء میں اُن کے قلم سے نکل کر رسالہ ''البیان'' میں قسط وار شائع ہوا اور آج ۳۲۴ صفحات کی ایک مستقل کتاب کی صورت میں اصحابِ نظر کے سامنے ہے۔ مصنف نے ''دوقرآن'' کے عنوان سے اس قرآن مجید کو جو اوراق میں مرقوم شدہ ہمارے سامنے ہے ''علمی قرآن'' کہا ہے جو ایک ضابطۂ حیات ہے اور اس پوری کائنات کے محسوس صحیفے کو جو اپنی پُرعظمت شکل میں عناصر اربعہ اور موالیدِ ثلاثہ کو دامن میں لئے ہوئے ہماری آنکھوں کے سامنے جلوہ گر ہے ''عملی قرآن'' کہا ہے۔ یعنی ایک قرآن خدا کا قول ہے اور ایک قرآن اس کا فعل ہے۔ مؤلف نے ان دونوں قرآنوں کی آیتوں کو جن میں کتاب کی آیتیں تشریعی ہیں اور کائنات کی تکوینی، ایک دوسرے پر منطبق کرتے ہوئے یہ بتلایا ہے کہ جس طرح اس علمی قرآن کا مطالعہ فرض ہے اسی طرح اس عملی قرآن یعنی صحیفۂ کائنات کا مطالعہ بھی فرض ہے۔ بلکہ پہلے مطالعہ سے بھی زیادہ اہم ہے کیونکہ:

> ''مطالعہ کائنات کی اہمیت کا اندازہ صرف اسی ایک بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن میں وضو، نماز، صوم و زکوٰۃ، حج، طلاق، قرض وغیرہ پر ڈیڑھ سو آیات ہیں اور مطالعۂ کائنات کی سات سو چھپن۔''
>
> (دوقرآن ص ۱۱)

(حالانکہ انہیں پتہ نہیں کہ صرف ایک نماز ہی کی تاکید سات سو آیتوں میں فرمائی گئی ہے)۔

پھر ان مقدمات سے نتیجہ نکالتے ہوئے کہ نزولِ قرآن کا اہم مقصد ہی کائنات کا مطالعہ ہے، دعویٰ کیا گیا ہے کہ ان مادّی اور تکوینی امور سے انتفاع اور استفادہ کرنا ہی قرآن کا اصل موضوع اور حقیقی منشائے خداوندی ہے جس کو ترقی کہنا چاہئے بلکہ یہ استفادہ وانتفاع ہی وہ حقیقی دین ہے جس کو

لے کر قرآن نازل ہوا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

''اگر آج یہ کتاب (قرآن) ہمیں معادنِ ارضیہ، دفائنِ جبال اور خزائنِ بحار سے مستفید ہونے کا درس نہیں دیتی اور ترقی یافتہ اقوام کا ہمدوش نہیں بناتی تو یہ کتاب (خاکم بدہن) صراحۃً ناقص ونامکمل ہے اور اس کا دعویٰ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (میں نے آج تمہارے لئے تمہارا دین کامل کردیا) نعوذ باللہ بے بنیاد ہے۔'' (دوقرآن ص ۱۱)

پھر اس کائنات سے استفادہ کی صورت (جو بزعم برق صاحب منشائے خداوندی اور مقصدِ نزولِ قرآن ہے) وہ بتائی گئی ہے جو آج کی مادہ پرست مغربی اقوام نے پیش کی ہے، یعنی مادیات کی ترکیب وتحلیل اور تجزیہ وتالیف کے ذریعہ ایجادات اور تمدنی ترقیات وغیرہ، نہ وہ کہ جس کا نمونہ علمائے اسلام پیش کررہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا:

''آج اہل مغرب لوہے، تانبے، بارود اور دیگر خزائنِ ارضی سے فائدہ اُٹھا کر فلکِ علم وہنر پر آفتاب بنے ہوئے ہیں، ہواؤں میں اُڑ رہے ہیں اور دریاؤں میں تیر رہے ہیں، زمین کے بعید ترین اطراف کی خبریں لمحوں میں سن رہے ہیں، عملِ تبخیر سے ریلیں دوڑا رہے ہیں، آنے والے حوادثِ ساویہ (بادو باراں) کی خبریں دے رہے ہیں یہ کیوں؟ اس لئے کہ وہ صحیفۂ کائنات کا مطالعہ کرنے کے بعد اُس کے قوانین وآیات کو اپنی بہتری کے لئے استعمال کررہے ہیں اور دوسری طرف ہمارا مذہبی رہنما یعنی ملاّ اعمالِ خدا سے اس قدر جاہل، منشائے الٰہی سے اس قدر کورا اور مطالعۂ کائنات سے اس قدر بیگانہ ہے کہ اسے اتنا بھی معلوم نہیں کہ ہوا میں چراغ کیوں بجھ جاتا ہے؟ اور آگ کیوں بھڑک اُٹھتی ہے؟ دل کیوں دھڑک رہا ہے؟ سانس کی آمد ورفت کیوں ہے؟ دست وپا دل ودماغ حواس واعصاب اور عروق وعضلات میں اللہ تعالیٰ کے کون کون سے معجزات موجود ہیں؟ رحمِ مادر میں بچے کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟ مرورِ زمانہ کا کرۂ ارض پر عمل کیا اور کیوں ہے؟

الغرض مُلاّئے اسلام اعمالِ الٰہی سے یکسر غافل، معجزاتِ تخلیق سے قطعاً ناآشنا، فطرت کے ایمان افروز کارناموں سے بالکل بیگانہ ہے اور پھر بھی علم کا مدّعی ہے۔'' (دوقرآن ص ۱۲)

پھر کہا گیا ہے کہ خلافتِ الٰہی کے معنی بھی اسی مادّی ترقی کے ہیں، جس کے لئے خدا نے انسان کو اپنا نائب اور قائم مقام بنا کر اُتارا ہے اور یہی اطاعتِ خداوندی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

''زمین پر انسان اللہ کا قائم مقام ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ مادّہ کو توڑ پھوڑ کر تخلیق کے نئے نئے مناظر دکھاتا ہے اسی طرح انسان کو بھی اللہ کی پیروی کرنا چاہئے اور لوہے، تانبے اور دوسرے معادن سے موٹریں،

جہاز اور دیگر قوت کے سامان تیار کرنا چاہئیں۔ اطیعوا اللّٰہ (تم اللہ کی اطاعت کرو)'' (دوقرآن ص ۱۲)

پھر ''دوقرآن'' ص ۱۵ پر کہا گیا ہے کہ:

''ایمانداری درحقیقت یہی دُنیا داری ہے، یعنی دُنیوی اور مادّی ترقی ہی وہ علو وعظمت ہے جس کو قرآن نے ''اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ'' کے عنوان سے ظاہر فرمایا ہے۔ اس لئے حقیقتاً مومن مغرب کی وہ ملحد اقوام ہیں جو اس مادّی جوڑ توڑ میں اس وقت سب سے آگے ہیں، اور کافر ومنکر درحقیقت اس وقت کی وہ مسلم اقوام ہیں جو ان مادّی وسائل اور ان کی ترقیات میں فی زمانہ پسماندہ ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔''

بہر حال تالیفِ زیرِ نظر کے دعاوی اور مقاصد کا خلاصہ یہ ہے کہ منشائے خداوندی مقصدِ نزولِ قرآن، معنیٔ ایمان، مطلبِ خلافت اور حقیقی علو وعظمت یہی مادّی وسائل کی ترقیات اور یہی کرۂ ارض کے مختلف خطوں کی حکمرانی ہے اور ان ہی تکوینی اُمور کے تکمیل کنندے فی الحقیقت خلفائے الٰہی، قرآن کے مطیع اور اللہ کے مومن وقانت بندے ہیں، ورنہ جو لوگ بھی ان سائنٹفک ترقیات وایجادات سے نابلد ہیں وہ علمِ قرآن سے نابلد، فہمِ قرآن سے عاری اور منشائے الٰہی سے جاہل ہیں۔

تمہید کی اس اصولی بحث کے بعد مصنف نے اسی اصول کی روشنی میں آئندہ پوری کتاب میں جزئیات کا ذخیرہ پیش کرتے ہوئے مختلف آیاتِ قرآنی سے اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کائنات کا یہی استعمالی مطالعہ اور اس کے مواد وعناصر میں یہی ایجادی تصرفات اس کے کھلے اور چھپے خزانوں کی یہی تسخیر اور اُن سے نفع اٹھانے کے لئے زندگی کو وقف کر دینا ہی تخلیقِ انسانی کا مقصد اور قرآن حکیم کا حقیقی منشاء ہے۔

جہاں تک سائنس کے اصول کے مطابق قرآنی آیات کو کائناتی آیات پر ڈھالنے اور تکوینی عجائبات کو قرآن کا موضوع دکھا کر تشریع کی اس معجز کتاب سے ان کے استخراج کا تعلق ہے، برق صاحب کی یہ کاوش اور خدمت کوئی نئی اور اچھوتی خدمت نہیں ہے، اِن سے پہلے علامہ مشرقی (خاکسار لیڈر) اپنی کتاب ''تذکرہ'' میں اور اُن سے بھی پہلے علامہ طنطاوی مصری اپنی تفسیر جواہر القرآن میں اس خدمت کو انجام دے چکے ہیں اور اصحابِ نظر اس کا کھرا اور کھوٹا بھی واضح کر چکے ہیں، اس لئے برق صاحب کی زیرِ نظر تالیف ایک مصری اور ایک ہندی کا نقشِ قدم ہے جسے نقشِ ثالث کے طور پر انہوں نے پیش کیا ہے، تاہم ایک علمی کاوش کی حیثیت سے ان کی یہ محنت بایں معنی قابلِ

لحاظ بھی ہے کہ اس سے علمی سلسلے کے کچھ نئے پہلو ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن پر ناقدانہ غور وفکر کرنے سے قرآنی حقائق کے بہت سے مخفی گوشوں کے کھل جانے کا موقع نکل آیا ہے۔ گو خود برق صاحب کے پیش کردہ پہلو منشائے قرآنی اور قواعدِ شرعیہ کے سرتا سر خلاف بھی ہیں، کیونکہ جس نظریہ اور نصب العین کی روشنی میں یہ جزئیاتی پہلو سامنے لائے گئے ہیں وہ نظریہ خود قرآنی منشاء اور موضوعِ قرآنی کے خلاف جا رہا ہے، اس لئے یہ جزئیاتی کاوش بھی قرآنی نقطۂ نظر سے مستحسن نہیں ٹھہر سکتی۔

جزئیات کا حسن وقبح کلیات کے تابع ہے

وجہ یہ ہے کہ جزئیات یا فرعیات کسی بھی دائرہ کی ہوں اور کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہوں خود ان کا حسن وقبح بذاتہ کوئی معیاری حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ان کی خوبی وخرابی کا معیار درحقیقت وہ کلیات یا اصول ہوتے ہیں جن کے سلسلہ سے وہ پیش کی جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک شخص نماز کے شرعی فضائل بیان کرے، مگر خود نماز کو ذکر اللہ اور قربِ الٰہی کے بجائے پہلوانی کے نقطۂ نظر سے دیکھ کر ایک جسمانی ورزش قرار دے تو اگرچہ یہ فضائل خود اپنی جگہ کتنے ہی صحیح ہوں مگر اس خاص نقطۂ نظر کے ماتحت غلط ہو جائیں گے۔ اس لئے بات صحیح ہونے کے باوجود اصولاً کذبِ محض اور خلافِ واقعہ ہو جائے گی۔ یا اگر ایک شخص حج کے شرعی محاسن پر تقریر کرے مگر خود حج کو سیاسی نقطۂ نظر سے محض ایک بین الاقوامی کانفرنس تصور کرتا ہو جو تبادلۂ افکار یا مظاہرۂ اجتماعیت کے لئے منعقد کی گئی ہو، نہ کہ مظاہرۂ عشق ومحبتِ خداوندی کے لئے، تو یہ سارے فضائل اس نقطۂ نظر سے غلط ٹھہر جائیں گے، اگرچہ خود یہ فضائل صحیح اور منصوص بھی ہوں، کیونکہ زاویۂ نظر بدل جانے سے ان کا استعمال بے محل ہو گیا اور وہ کذبِ محض ہو گئے۔

یا اگر ایک شخص قربانی جیسی عبادت کے مناقب تو شرعی بیان کرے مگر خود وہ قربانی کو فدیۂ نفس یا بدلِ جان سمجھنے کے بجائے معاشی نقطۂ نظر سے محض غریبوں کی خبر گیری کا ایک اقتصادی پہلو تصور کرتے ہوئے اس کی غرض وغایت صرف اعانتِ فقراء ومساکین بتلائے اور اس لئے خون بہانے کے بجائے پیسے خرچ کر دینے کو کافی ہی نہیں بلکہ ضروری سمجھے تو فضائلِ قربانی پر اس کا یہ سارا بیان غلط

ٹھہر جائے گا، کیونکہ نقطۂ نظر کے بدل جانے سے یہ فضائل قربانی کے فضائل ہی نہ رہے۔

یا اگر ایک شخص علم کی ضرورت وفضیلت پر قرآنی آیات پیش کر کے ایک مدلل اور معقول تقریر کرے مگر عمرانی نقطۂ نظر سے یہ علم اس کی نگاہ میں فلسفہ وسائنس یا ہندسہ وریاضی ہو تو یہ ساری تقریر اس لئے غلط ہو جائے گی کہ منصوص فضائل کی یہ تقریر اُس نے خود اپنے زاویۂ نگاہ سے کی ہے نہ کہ قرآنی نقطۂ نظر سے۔ گو فضائل کی آیات وروایات اپنی جگہ بالکل حق اور درست ہوں۔

بہر حال نقطۂ نظر کی تبدیلی سے جزوی مسائل کی نوعیت بدل جاتی ہے کیونکہ اُن کی صحت وسقم اور حسن وقبح کا مدار اُس کلیہ اور اصولی نقطۂ نگاہ پر ہوتا ہے، جس کے ماتحت یہ جزئیات سامنے لائی جاتی ہیں۔ یہ علمی اور نظری فرق ایسا ہے جیسا کہ عمل کے دائرہ میں شرعی حسنات خبثِ نیت یا بے محل استعمال سے سیئات بن جاتی ہیں۔ مثلاً غیبت میں سچ ہی بولا جاتا ہے غلط بیانی نہیں کی جاتی مگر پسِ پشت عیب بیانی چونکہ موجبِ فتنہ وفساد ذات البین اور بے محل ہوتی ہے اس لئے یہ سچ قبیح بن جاتا ہے اور اس سے وہ جھوٹ ہزار درجہ بہتر ثابت ہوتا ہے جو مصالحت ذات البین کے لئے بول دیا جائے۔

پس سچ فی نفسہٖ حسن ہے مگر سلسلۂ استعمال قبیح ہو جانے سے وہ بھی قبیح ہو جاتا ہے۔ پس فضائل ہوں یا احکام اپنے حسن وقبح میں اپنے کلیات ونظریات کے حسن وقبح کے تابع ہوں گے، خود ان کا ذاتی حسن وقبح معتبر نہ ہوگا کہ صرف اُسے ہی اثباتِ مدعا کی کافی دلیل سمجھ لیا جائے۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ جزئیات جمع کر کے نقطۂ نظر بنانا یا کلیہ اور اصول قائم کرنا فہم اور ذوق کے تابع ہوتا ہے، اس لئے نظریہ کی خوبی وخرابی درحقیقت ذوق ووجدان کی صحت وسقم کے تابع ہے، اگر مذاق ہی سلیم یا شرعی نہ ہو اور وہ ذہنیت ہی مستقیم نہ ہو جس سے نظریات اُبھرتے ہیں، بلکہ شرعی حیثیت سے زیغ اور کجی لئے ہوئے ہو، تو ظاہر ہے کہ نظریات اور استنباط کردہ اصول بھی اُسی زیغ اور کجی کے رنگ میں ڈوبے ہوئے نکلیں گے اور اس سے پیدا شدہ یا حکم کردہ تمام جزئیات وفرعیات اسی ایک جامع فیصلہ سے غلط ٹھہر جائیں گی کہ ان کا کلیہ اور نظریہ اور اُن نظریات میں سمایا ہوا ذوق غلط اور ٹیڑھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے اس نقطۂ نظر بنانے والی قوت یعنی ذوق اور ذہنیت کی اصلاح وتقویم پر سب سے زیادہ زور دیا ہے اور اسی اصلاحی عمل کا نام تزکیہ رکھ کر اُسے نبوت کے فرائضِ چارگانہ میں سے ایک اساسی اور بنیادی فریضہ قرار دیا ہے۔

حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام نے بنائے کعبہ کے وقت اپنی ذریت کو دینی ودنیوی صلاح وفلاح کے لئے ایک عظیم الشان رسول مبعوث کئے جانے کی دعا مانگتے ہوئے یہی چار باتیں تلاوتِ آیات، تعلیمِ کتاب، تلقینِ حکمت اور تزکیہ نفوس بطورِ فرائضِ رسالت اللہ سے مانگی تھیں، جن میں سے آخری بات جو اول کی تین باتوں کے لئے اساس وبنیاد ہے یہی تزکیہ ہے جسے طلب فرمایا تھا کیونکہ اس کے بغیر دل کی درستی ہو ہی نہیں سکتی جو نقطۂ نظر اور نظریات کے لئے نقطۂ آغاز ہے۔

پس اس تزکیہ کا حاصل اصلاحِ قلب اور اصلاحِ قلب کے واسطہ سے اصلاحِ اخلاق اور اصلاحِ اخلاق کے واسطہ سے اصلاحِ ذوق وذہنیت ہے، تاکہ ذہنِ انسانی درست ہو کر فہم، ذوق اور دل ودماغ کا رُخ سیدھا ہو جائے اور انسان ہر مسئلہ کو اُسی کے رنگ میں دیکھنے کا اہل ہو جائے، نہ کہ اپنے نفسانی رنگ میں پرکھنے کا، جو اس پر ماحول یا عوارض وغیرہ کے سبب سے چڑھا ہوا ہو۔ پس نہ تو مفکر کا نقطۂ نگاہ پھرا ہوا ہو کہ دیکھ ہی نہ سکے، نہ بھینگا ہو کہ ایک کے دو دیکھنے لگے اور نہ ناقص ہو کہ دو کو ایک دیکھنے کا خوگر ہو جائے، بلکہ جو کچھ ہو جتنا ہو اور جیسا ہو وہی بعینہٖ دیکھے۔ اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْاَشْیَاءَ كَمَا ھِیَ۔

حاصل یہ کہ محض اُس کا ارادہ اور نیت ہی مسلمان نہ ہو بلکہ وجدان بھی مسلمان بن جائے کہ جو کچھ بھی وہ کتاب وسنت سے سمجھے اور دیکھے صرف اسلامی ذوق سے سمجھے اور دیکھے، نہ کہ منکرانہ اور ملحدانہ ذہن سے۔ مثلاً ان ہی قرآنی آیات کو مشرکانہ ذوق وذہنیت سے سمجھا جانے لگے تو ان کا رنگ اور ہوگا، نصرانی ذوق سے دیکھا جائے تو رنگ دوسرا ہوگا۔ یہودی رنگ سے دیکھا جائے تو رنگ دگرگوں ہوگا۔ آیاتِ قرآنی ہر صورت میں وہی رہیں گی، مگر اِن کے مضامین اور مقاصد کی نوعیت کچھ سے کچھ ہو جائے گی اور ہر رنگ میں عوام کو آیاتِ قرآنی کا نام لے کر مبتلائے فریب رکھا جا سکے گا۔

پھر اسی طرح مسلم نما جماعتوں کے مکاتیبِ خیال اور نقطۂ ہائے نظر جدا جدا ہیں جو اسی ذوق ووجدان کے تفاوت سے متفاوت اور بدلے ہوئے ہیں۔ معتزلہ کا رنگِ فہم اور ہے اور قدریہ کا اور، خوارج کا ذوقِ فہم اور ہے اور روافض کا اور۔ اس لئے بمقدارِ زیغ واستقامت اُن کے ذوق ووجدان کا صحت وسقم بھی متفاوت ہے۔ ان وجدانوں سے نکلے ہوئے افکار ونظریات بھی متفاوت ہیں اور

ان نظریات کے تحت آیات وروایات کے اخذ کردہ معانی ومطالب بھی متفاوت ہیں، جن میں زمین آسمان کا فرق وتفاوت ہے۔ مگر قرآن کا نام ہر جگہ یکساں ہے اور اسی کی امامت کے نام پر لوگوں کو ان نظریات وحکمیات کی طرف بلایا جاتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ان میں سے جس کے نظریات کو بھی غلط کہا جائے گا اور جو بھی کہے گا وہ آیاتِ قرآنیہ کی تغلیط نہیں کرے گا بلکہ اس طبقہ اور فرقہ کے فہم پر حکم لگائے گا اور یہی حکم انجامِ کار اُس طبقہ کے ذوق اور وجدان پر ہوگا نہ کہ آیات پر۔ پس اس کے ذوق کے غلط ہونے کی وجہ سے نظریات کو غلط اور ان نظریات سے استخراج کردہ مسائل کو غلط کہا جائے گا نہ کہ آیات وروایات کو، اس لئے کسی کے پیش کردہ نظریات پر غور وفکر کرنے کے سلسلہ میں اس کے ذوق ووجدان اور ذہنیت سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا۔

یہ ظاہر ہے کہ ذوق ووجدان کی تربیت کا طریقہ سوائے اربابِ ذوق ووجدان کی معیت اور کثرتِ ملازمت کے دوسرا نہیں ہوسکتا جس کے لئے استنادِ خلف اور شہادتِ سلف ہی سب سے بڑی حجت اور علامت سمجھی گئی ہے۔ اسی لئے ہر عالم کے علم پر حکم لگانے کے لئے اس کا سلسلۂ سند اور اس کے اساتذہ کے دین وعلم کی نوعیت معلوم کی جاتی ہے اور یہ سلسلۂ سند ہی اس عالم کے علم کی صحت وسقم کی سب سے بڑی شہادت ہوتی ہے۔ صحابہ کے صحتِ ذوق کی ضامن صحبتِ نبویؐ اور ذاتِ بابرکات سے انصباغ اور آپ کے ساتھ استناد ہے جس نے مشرکانہ ذوق نکال کر ان میں موحدانہ ذوق ومعرفت پیدا کیا۔ ان کے قلوب کا راستہ سیدھا کیا، جس سے اُن کا نقطۂ نگاہ ہر کجی اور زیغ سے پاک ہوکر خالص استقامت کی راہ پر آگیا اور وہ ہر مسئلۂ قرآنی وحدیثی کو باوّلِ وہلہ اسی کے رنگ میں سمجھنے کے اہل اور عادی ہوگئے۔

تابعین کے لئے صحابہؓ سے استناد وانصباغ اور ان کی صحبت ومعیت باعثِ تربیتِ ذوق ثابت ہوئی، تبع تابعین کے لئے تابعین سے استناد وملازمت اور صحبت یافتگی اساسِ استقامت ثابت ہوئی، حتی کہ اسی طرح بعد کے قرون میں آج کے دَور تک استقامتِ ذوق کے لئے اہلِ ذوق ووجدان کی سندِ معیت وملازمت اور صحبت ہی سلامتیٔ ذہن وذوق کی بنیاد ثابت ہوتی رہی ہے جس سے رنگ

پکڑنا اور منصبغ ہو جانا ہی صحتِ ذوق کا ضامن رہا ہے، جیسا کہ اس کے بالمقابل اربابِ فتنہ میں اس سند وشہادت سے گریز، اہل اللہ کے اقوال ومذاق کی پیروی سے پہلوتہی، اہلِ دل کی معیت وملازمت سے انقطاع، اہلِ حال کے احوالِ صادقہ سے رنگ نہ پکڑنا، اپنے ذاتی فہم وعقل پر غرور وگھمنڈ کرتے ہوئے سابقین کے فہم کو اپنے فہم کے لئے کسوٹی نہ سمجھنا، یا بالفاظِ دیگر اُن کے فہم سے اپنا فہم نہ بنانا ہی اساسِ فہم سمجھا گیا ہے، اور فہم کی جگہ غرورِ فہم پر قناعت کر لی گئی ہے۔ اس لئے مسائل فہمی میں ان کا وہی ذہن وذوق امام رہا، جو تربیت سے عاری، رنگِ انقیاد سے خالی اور صبغۃ اللہ سے کورا رہتا آیا ہے، اور جس میں روحانی معرفت کے بجائے جبلی اور نفسانی خیالات، گرد وپیش کے حالات اور وقت کے محرکات سے ذہنی مرعوبیت کے جذبات بھرے ہوئے رہ جاتے ہیں، جو اس ناتربیت یافتہ ذہن کی پیداوار اور نفس کے اختراعات ہوتے ہیں، مگر غرورِ فہم سے ان کو مدلولاتِ قرآن وحدیث سمجھ لیا جاتا ہے تا آنکہ ان ہی ناہموار جذبات سے نظریات اور نقطہ ہائے نظر اُبھرنے لگتے ہیں جن سے جزئیات فہمی کا سلسلہ چل پڑتا ہے، اسلئے وہ جزئیات خواہ قرآنی ہی کیوں نہ ہوں مگر ان غلط رَو جذبات وافکار کے سانچے میں ڈھلنے کے بعد اس لئے قابلِ قبول نہیں رہتیں کہ اُن کے وہ مخترعہ اصول ہی قابلِ رَد ہوتے ہیں جو زیغ آمیز فہم وذوق سے اخذ کئے جاتے ہیں۔

پس بحث ونظر اور نقد وتبصرہ کے وقت اصل میں یہی غلط نظریات رَد کئے جاتے ہیں نہ کہ قرآنی جزئیات، گو بظاہر ردّ وقبول کا عمل ان پر جاری نظر آتا ہے، اس لئے استدلال میں قابل توجہ وہ جزئیات نہ ہوں گی جو پیش کی گئی ہوں بلکہ وہ اصول ونظریہ اور اس سے آگے وہ ذوق ہوگا جس سے یہ جزئیات ابھری ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکینِ عرب اور یہود ونصاریٰ کے سامنے توحید رکھی حالانکہ وہ نفسِ توحید کے منکر نہ تھے، نبوت پیش کی حالانکہ وہ نبوت کو بھی مانتے تھے، مبدأ ومعاد پیش کیا حالانکہ وہ اس کے بھی قائل تھے، مگر پھر بھی انہیں منکر وکافر کہا گیا اور اُن ہی عقائد کی دعوت دی گئی جن کے وہ کلیتہً منکر نہ تھے، محض اس لئے کہ وہ ان مسائل کو مشرکانہ نقطۂ نظر سے دیکھنے اور سمجھنے کے خوگر تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مؤمنانہ اور مسلمانہ ذہنیت سے سمجھانا چاہتے تھے۔

بالفاظِ دیگر اُنہیں محض مسائل ہی سمجھانا نہیں چاہتے تھے بلکہ اُن کی ذہنیت اور ذوق و وجدان کو بھی تبدیل فرمانا چاہتے تھے تاکہ حقائق کا صحیح مفہوم ہمیشہ اُن کے ذہنوں میں اُترا کرے اور محض اُن کے ہاتھ پاؤں اور زبان ہی مسلم نہ ہوں بلکہ اُن کا دِل و دماغ اور ذہن و وجدان بھی مسلم بن جائے، لیکن جب انہوں نے اُس سلسلہ ہی کو قبول نہ کیا جس کی یہ جزئیات تھیں اور اُس ذوق ہی کو نہ اپنایا جس سے یہ سلسلہ چلتا تھا تو وہ مسلم بھی نہ کہلائے، گو فی الجملہ وہ ان تمام مسائل کے قائل تھے۔

مجھے معاف کیا جائے، اگر میں یہ عرض کروں کہ برق صاحب نے علمی قرآن اور کائناتی قرآن کی اس باہمی تطبیق کو دکھاتے ہوئے جن مسائل کی طرف رہنمائی کی ہے وہ کل یا اُن میں سے بعض خواہ فی نفسہٖ صحیح بھی ہوں، مگر قابلِ تسلیم ہرگز نہیں ہیں، کیونکہ ان مسائل کو جس سلسلہ سے پیش کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں جس نقطۂ نظر کا ثبوت دیا گیا ہے اور اس نقطۂ نظر میں جس ذوق و ذہن سے کام لے کر ان مسائل کا تجزیہ کیا گیا ہے وہ بظاہر غیر تربیت یافتہ اور خود اپنے ہی اختراعات کے دھوکہ میں آیا ہوا ہے۔

برق صاحب نے قرآن کو اس کی حقیقی تشریحات سے الگ کر کے محض زورِ مطالعہ اور محض اپنے ہی ذہنی رُخ سے سمجھنے کی کوشش کی ہے، بلحاظ نقطۂ نظر انہوں نے قرآن کو تقویٰ و طہارت، اخلاق و روحانیت، زہد و عبادت، خشوع و انابت، اتباعِ سنت و اقتضائے آثارِ سلف اور خلافتِ الٰہی کے نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کے بجائے عصری بنیادوں، فلسفہ و سائنس، معاشیات، اقتصادیات، عمرانیات و سیاسیات، تعیش و تفریح اور رسمی جاہ و اقتدار یعنی ملوکیت و سلطنت اور موجودہ دنیا کے خالص مادّی افکار و نظریات کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا تو اُنہیں ہر آیت میں سے خالص مادّیت کا ایک سیلاب اُمنڈتا ہوا نظر آیا اور آج کی متمدّن اور برعکس نام نہاد مہذب اقوام کی عنصریاتی ترقی ہی اُن کی مرعوب نگاہ میں قرآنی ترقی اور اُس کا نصب العین دکھائی دینے لگی، حتیٰ کہ یہ مادّی کھود کرید اور اُس کے موالید دُخان و بخار، گیس و برق، ریل و تار، طیارہ و سیارہ اور فون و لاسلکی وغیرہ، پھر ان وسائلِ نقل و حمل اور اسبابِ علم و خبر کے وسیلہ سے ایک طرف اسبابِ زینت و تعیش کی توسیع سے دُنیا میں ہوسناکی، عیاشی، حرص و آز، بداخلاقی و سیاہ کاری اور صد نوع فسق و فجور کی وسعت و کثرت اور دوسری طرف اسبابِ

تباہی وہلاکت اور مہلک آلاتِ حرب وضرب، گن اور بم، ایٹم اور گیس وبارود اور تیزاب وغیرہ کی تیاری سے استبدادی طور پر اقوامِ عالم پر زور آزمائی، غلام سازی، قتل وغارت گری، اعلانیہ جور وجفا اور عالمی امن وسکون کی بربادی کی بہتات اور پھر یہ سب کچھ بنامِ امن وصلاح، یعنی کھلی عیاری ومکاری، ڈپلومیسی، نفاق اور باہمی بے اعتمادی کی وسعتِ ہمہ گیری، خلاصہ یہ کہ اس مکر وفریب کی راہ سے ان غیر معتدل اور از حدود رفتہ عیاشیوں اور حد سے گذری ہوئی تباہ کاریوں کے پردے میں بہیمیت کا غلبہ، درندگی کا زور اور شیطنت کا استیلاء ہی (جو اِن اسبابِ تعیش وہلاکت کی افراط کا قدرتی نتیجہ ہے) برق صاحب کے نزدیک نبوت وخلافت کی اصلی غرض وغایت ٹھہر گیا اور اس دنیا داری ہی کو انھوں نے ایمانداری قرار دے دیا۔ حالانکہ اُس کے مٹانے کے لئے تو انبیاء کی نبوت اور خدا کی خلافت دنیا میں آئی تھی۔

پس موصوف نے اپنی برق رفتاری سے نبوت وخلافت کی غرض وغایت ہی کو اُلٹ دیا اور قلبِ موضوع کے اس اُلٹ پھیر میں آ کر ایک نکھرے ہوئے روحانی اور اخلاقی نصب العین کو خالص مادّی نصب العین بنا دیا۔

لیکن اس مادّہ نقطۂ نگاہ کا نہایت ہی مہلک اور خطرناک نتیجہ ایک تو یہ نکلتا ہے کہ اسلام کا قرنِ اول اور صحابۂ مقبولین کا طبقہ معاذ اللہ سب سے زیادہ ضعیف الایمان، قلیل العمل اور محروم العمل قرار پا جاتا ہے جس نے منشائے قرآنی کے مطابق نہ ایک مشین بنائی نہ ایک انجن ہی ایجاد کیا، نہ دُخان وبخار سے کلیں چلائیں، نہ خوبصورت چھری کانٹے ڈھالے، نہ کریم اور پاؤڈر تیار کئے، نہ چہروں کو گلگوں بنانے کے لئے غازے اور لوشن بنائے، نہ آرائشی سامانوں کی تخلیق کی، نہ ہواؤں میں اُڑتے پھرے، نہ پانیوں میں بہتے دکھائی دیئے، نہ کسی نے مہلک آلات ایجاد کر کے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کا منٹوں میں صفایا کیا، نہ استعماری اغراض کے ماتحت دنیا میں جبر واستبداد اور ظلم وستم پھیلایا، نہ سائنٹفک آلات کی طاقت کی بل بوتہ پر قوموں کی غلام سازی کی، نہ اپنی استعماری اغراض کی خاطر زیر دستوں کے کچلے ہوئے جذبات کے ساتھ کھیلنے کی کوشش کی اور نہ ہی دنیا کا سرمایہ سمیٹ کر آلاتِ لہو ولعب، باجے گاجے، سینما وتھیٹر، فواحش ومنکرات کے مناظر، بے حیائی اور بے حجابی کے

عریاں نقشے دنیا میں رائج کر کے اپنی تجارت کو فروغ دیا۔

غرض برق صاحب کے تجویز فرمودہ منشائے قرآنی کے مطابق نہ مشینی تمدن برپا کیا، نہ بجلی سے بلڈنگیں جگمگائیں، نہ ڈامر کی سڑکوں پر موٹریں دوڑائیں اور نہ خود ہی ان تفریحات وتعیّشات کی لائنوں پر دوڑے۔ اس لئے اسلامی اور قرآنی حیثیت سے قرنِ اوّل کی زندگی معاذ اللہ سب سے زیادہ ناکام اور اسلام سے بعید زندگی ہے۔

اِدھر اس کے برعکس جوں جوں قرنِ نبوت سے بعد ہوتا گیا اُسی قدر یہ سائنٹفک ترقیات بڑھتی گئیں گویا علم قرآنی ترقی کرتا گیا، فہمِ انسان تیز تر ہوتا گیا اور عمل بالقرآن کا ذوق بڑھتا گیا، گویا نبوت کے قرن سے بعید ہونا ہی امت کے حق میں رحمت ثابت ہوا کہ سمجھ اور فہم صحیح ہو گئے اور لوگ ایمان داری کا صحیح صحیح مفہوم سمجھنے کے لائق ہو گئے اور قرنِ نبوت کی موجودگی میں اُمت کو فہم اور علم اور عمل کے لحاظ سے حرمان وخسران کے سوا کچھ بھی ہاتھ نہ آیا۔ پس برق صاحب کے ان اختراعی مقدمات کا خطرناک نتیجہ یہ نکلا کہ قرنِ اوّل بلحاظِ علم وعمل معاذ اللہ شر القرون ثابت ہو گیا اور یہ آج کا شر القرون خیر القرون بن گیا، حالانکہ لسانِ پیغمبر پر خدائی دعویٰ یہ تھا کہ:

خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِىْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ.

”زمانوں میں سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جو خیر القرون والوں سے متصل ہوں اور پھر جو اُن لوگوں سے متصل ہوں۔“

پس کلامِ نبویؐ میں تو عہدِ نبوت کا خیر وبرکت اور اس کی وسعت وکثرت کی طرف اور زمانۂ مابعد میں رفتہ رفتہ اس خیر وبرکت کا قلت اور ضعف کی طرف بڑھتے رہنا بتایا گیا ہے، مگر کلامِ برق سے قصہ برعکس ثابت ہو رہا ہے۔ اُدھر کلامِ نبوی سے تو نبوّت عالم کے لئے رحمت ثابت ہو رہی ہے اور کلامِ برق سے زحمت ثابت ہوئی۔ قرآن نے تو ایمان داری کا مفہوم علم نافع کے ساتھ حسن اخلاق اور فضائلِ اعمال قرار دیا تھا جس کا سرچشمہ نبی کی روحانیت ہے اس لئے قدرتی طور پر ایمانداری کی ترقی کا اعلیٰ ترین وقت تو زمانۂ نبوت اور اس سے قرب، اور اس کے تنزل کا وقت نبوت اور اُس سے ملحقہ زمانوں سے بعد ہی ہو سکتا ہے، مگر کلامِ برق میں ایمان داری کا مفہوم دنیاداری یعنی تمدنی ترقیات اور سائنٹفک ایجادات ہیں جن کا سرچشمہ عقل معاش اور خالص مادّیت ہے اس لئے قدرتی

طور پر ان کی مزعومہ ترقی تو عہدِ نبوت سے بُعد میں اور ان کی پستی یا ان کا وسیلۂ محض رہ کر سر بلند نہ ہوسکنا نبوت اور اُس کے قریبی زمانوں ہی میں ہوسکتا تھا، ظاہر ہے کہ ایک امتی کے کلام کو نبی کے کلام سے یہ بعد اور نتیجۃً کلام میں نبوت سے یہ صریح معارضہ، نتیجہ ہے ذہن اور نقطۂ نظر کے ناتربیت یافتہ رہ جانے اور ذوق کو زیغ آمیز چھوڑے رکھنے کا۔ یہی نہیں بلکہ برق صاحب کے اس اصول پر سارے ہی انبیاء علیہم السلام پر حرف آجاتا ہے، کیونکہ اُن کے دور میں مادّی اور تمدنی ترقیات تو کیا ہوتیں برپاشدہ ترقیات بھی فنا کے گھاٹ اتار دی گئیں۔ انہوں نے اپنے اپنے دورِ خیر و برکت میں تمدنی تعلقات اور عیشِ دنیا کے گھڑے ہوئے تکلف آمیز نقشے اپنی پوری روحانی قوت سے مٹائے ہیں جن کو قائم کرنے میں مادّی مزاج اور فلسفی طبع لوگوں نے انتہائی کاوشِ دماغ اور مستعدی دکھلائی تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کلدانیوں کی تمدنی ترقیات پر پانی پھیر دیا تھا جو بعض حیثیات سے آج کی تمدنی ترقیات سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر تھیں اور لوگوں کو پھر سے اُسی سادہ تمدن کی دعوت دی جس میں تکلّفات اور افراطِ عیش کا وجود نہ تھا۔

موسیٰ علیہ السلام نے فرون اور فرعونیوں کا وہ ملکی اور شہری کرّوفر ختم کر کے چھوڑا جس پر فرعون ''اَلَیۡسَ لِیۡ مُلۡكُ مِصۡرَ وَهٰذِهِ الۡاَنۡهٰرُ تَجۡرِیۡ مِنۡ تَحۡتِیۡ'' کہہ کر فخر کیا کرتا اور انہیں اسی بے تکلف سادہ تمدن پر لانے کی کوشش فرمائی۔

بنی اسرائیل جب بھی اس تمدن کی تکلف آمیز رنگ رلیوں میں پڑے اور طبعی نتیجہ کے طور پر فساد فی الارض میں مبتلا ہوئے، اُسی وقت اُن پر عذابِ خداوندی مسلط ہوا اور دوسری جابر قومیں بخت نصر، ٹیٹس رومی وغیرہ اُن پر مسلط ہوگئے اور بنی اسرائیل کو محکوم اور غلام بننے کے سوا چارۂ کار باقی نہ رہا۔ اور بالآخر جب بھی متنبہ ہوکر اُنہوں نے اُن تمدنی تکلّفات اور اُن کے خواص و آثار یعنی سرکشی اور طغیان کو خیرباد کہا اور اُسی سادہ اخلاقی تمدن پر آئے جو ہمیشہ سے انبیاء کا تمدن رہا ہے تو وہ پنپنے لگے اور ازسرِ نو اُن کا گیا ہوا وقار و اقتدار بازیافت ہوا۔

حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دور کے دو عظیم الشان مادّی تمدنوں یعنی رومی اور ایرانی کرّوفر اور عمرانی عجائبات کو مٹا دینے کا پرداز ڈالا اور اُن کے مٹ جانے کی پیشین گوئیاں فرمائیں، جن کے مطابق آپؐ کے پاکباز صحابہ نے عین منشائے نبوی کے مطابق اپنی فتوحات سے

اُن تکلف آمیز تمدنوں اور ان کی سرپرست حکومتوں کو درہم برہم کر ڈالا اور وہ سادہ تمدن قائم کر دیا جو مقاصدِ عبودیت میں حارج نہ ہو۔ کسریٰ کے وہائٹ ہال کے بے نظیر سامانوں، مافوق العادت سیم وزر کے ظروف وتاج اور اعلیٰ اعلیٰ نمونوں کے انمول قالینوں وغیرہ کو دیکھ کر جو بسلسلۂ مالِ غنیمت مسجدِ نبویؐ میں لائے گئے، فاروقِ اعظمؓ رو پڑے اور فرمایا کہ یہی وہ سامانِ تعیش ہے جس کی بدولت فارسی قوم آج مسلمانوں کی محکوم اور مفتوح بنی۔ ڈر ہے کہ یہ سامان کہیں ہمیں بھی مبتلائے تعیش کر کے کسی قوم کا مفتوح اور غلام نہ بنادے۔

ظاہر ہے کہ فاروقِ اعظم کو یہ ڈر ملّائیت کی سادگی سے نہ تھا بلکہ اسی معادنِ ارضیہ، دفائن جبال اور خزائن بحار کے رنگین سامانِ تمدن سے تھا، جس کے سائنٹفک نمونے اُس وقت قیصر وکسریٰ نے دُنیا کو دکھلائے تھے اور آج دانایانِ فرنگ پیش کر رہے ہیں۔

خلفائے راشدین یا ملوکِ عادل کے زمانوں میں تمدن سادہ اور اخلاقی رہا، سامانِ عیش ونشاط کم سے کم اور سامانِ ہلاکت وتباہی تقریباً مفقود رہا، اس لئے اسلامی فتوحات اور دائرۂ خلافت کی وسعت وقوت بھی اُسی دور کا طرۂ امتیاز ہے۔ جوں جوں عجمیت اور بالفاظِ دیگر قیصریت وکسریت اور بالفاظِ واضح مادیت اور اُس کی تعیش آفریں صورتیں پیدا ہوتی رہیں، اخلاقی ترقیات کے قدم سست پڑتے گئے اور ہجوم واقدام کے بجائے کھانے، بانٹنے پر خانہ جنگیاں بڑھتی گئیں اور مسلمان اولاً من حیث المذہب اور پھر من حیث القوم روبہ انحطاط ہوتے گئے۔

پانچ سو برس بعد اسی تعیش اور تمدنی تکلف نے عربوں کی دولت ختم کر دی جو پھر لوٹ کر نہیں آئی اور دوسرے پانچ سو برس کے بعد بتدریج ترکوں کی دولت لوٹ لی جو پھر اپنی اصلیت پر نہیں لوٹی اور بالآخر تیسرے پانچ سو کے آغاز میں اسلامی قوم نصرانی اقوام کی سنگینوں کے نیچے آنی شروع ہوگئی جس سے آج تک بھی اسے چھٹکارا نصیب نہیں ہوا ہے۔ گویا عربوں اور ترکوں نے جن قوموں سے سائنٹفک ترقیات اور تمدنی تکلّفات کا ورثہ پایا تھا بالآخر اُن ہی کی غلامی اور محکومی بھی ورثہ میں پالی۔ اور اب جن اقوام نے عربوں اور ترکوں سے رسمی اور نمائشی تمدن وترقی کا ورثہ حاصل کیا تھا وہ بھی آخر کار اُن ہی کے انجام کی طرف بڑھتی نظر آرہی ہیں، کسی کی چودھراٹ ختم ہوئی، کسی کا ملک گیا، کسی کے

اقتصادیات گئے اور کوئی خود سے گئی، غرض کہ یہ مقدمات ہیں سب کچھ چلے جانے کے۔

حاصل یہ ہے کہ اقوام کا حدوث وبقاء بالآخر اسی سادہ معاشرت اور بے تکلف تمدن سے وابستہ ہے جو اِن سائنٹفک ترقیات وتعیّشات اور نام نہاد ایجادات کی آلائشوں سے پاک ہو اور بجائے ہوسِ اقتدار اور حرصِ تعیش کے اخلاقی اور روحانی قوتوں پر قائم ہو، شاید برق صاحب کے نقطۂ نگاہ سے ان انبیاء کی بعثت اور اُن کے صحابہ کا اُٹھان معاذ اللہ ایمان داری اور اس کے شعبوں کی تخریب کے لئے تھا، اگر ایمان داری یہی دنیاداری اور اُس کی تمدنی ترقیات تھیں جنہیں مادّہ کی توڑ پھوڑ سے بمشابہتِ حق تعالیٰ حاصل کیا گیا تھا تو اُن نائبانِ الٰہی کو اس ایمانداری کے مٹانے اور اس کی جگہ معاذ اللہ ملاّئیت کی ناواقفی، جہالت اور منشائے الٰہی سے بے خبری کو قائم کرنے کے کیا ضرورت تھی؟

غور کیا جائے تو یہ وہی نقطۂ نظر اور ذوق وذہنیت کا فرق ہے، برق صاحب جس ذوق سے قرآن کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں اُس کی رُو سے یقیناً اسلام کا چہرہ معکوس نظر آنا اور اس کے محاسن کا معائب نظر پڑنا ناگزیر تھا، انہوں نے اپنی مرعوبانہ ذہنیت کی وجہ سے قرآن کو ملحدانِ یورپ کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا تو اُنہیں مہلک دنیاداری میں ایمان داری نظر آئی۔ اگر وہ خیر القرون کے نقطۂ نظر سے دیکھتے تو انہیں ایمانداری انبیاء کی سادہ معاشرت، تکلّفات اور تلذذات سے مبرّا زندگی اور خدا پرستانہ روحانیت واخلاقیت پر نظر پڑتی اور اُن کے کلام سے اسلام کا قرنِ اوّل اس طرح ضعیف الایمان، قلیل العلم اور محروم العمل ثابت نہ ہوتا، لیکن اگر قرنِ اوّل کی مقدس شخصیتوں اور اُس پاک دور کی خصوصیتوں سے الگ ہو کر خالص اصولی حیثیت سے بھی برق صاحب کی نام نہاد ایمان داری کا یہ نقشہ قرآن کریم پر پیش کیا جائے تو اُس کی کھلی کھلی تصریحات سے بھی یہ آج کی دنیاداری ایمان داری ثابت نہیں ہوتی اور نہ آج کے مہلک تمدن کی یہ گرم بازاری منشائے قرآنی سے کوئی جوڑ ہی کھاتی ہے، بلکہ قرآنی آیتیں سرے سے ہی اس نقشہ کو مٹا ڈالنے کا پروگرام پیش کر رہی ہیں۔ چنانچہ قرآن نے اس مادّی دنیا اور خالص مادّی گھروندے کو مطلوب یا مقصودِ زندگی باور کرانے کے بجائے حقارت آمیز عنوانوں سے اُسے رد کرتے ہوئے ایمان داروں کو اس سے ہٹانے اور بے زار بنانے کی سعی کی ہے، کہیں اُس نے پوری دنیا کو جس میں برق صاحب کے فرمودہ گیس وبخار اور ایجادات کے نئے

سے نئے نمونے سب شامل ہیں، متاعِ قلیل کہہ کر اُس کی تحقیر کی جس کا مقصد اس سے بے التفات بنانا ہے۔فرمایا:

قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيْلٌ وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقٰىo (سورہ نساء:۷۷)

''اے نبی کہہ دو کہ دنیا کا سامان قلیل ہے اور آخرت متقی لوگوں کے لئے بہترین سامان ہے۔''

کہیں پوری دنیا کو لہو ولعب اور بے حقیقت کھیل کود بتایا جس پر بے عقل اور طفلانہ مزاج والے ہی ریجھ سکتے ہیں۔فرمایا:

اِعْلَمُوْا اِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ (سورہ محمد:۳۶)

''یاد رکھو دنیا کی زندگی کھیل کود ہے۔''

کہیں پوری دنیا کو دھوکہ کی ٹٹی فرمایا جس پر سبک دماغ ہی لٹو ہو سکتے ہیں۔فرمایا:

وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِo (سورہ الحدید:۲۰)

''دنیا کی زندگی دھوکہ کی ٹٹی ہے۔''

کہیں پوری دنیا کو آفتوں سے ماری ہوئی کھیتی کہا جس کا آغاز سرسبز اور انجام اجاڑ ہو۔فرمایا:

اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ مِمَّا يَاْكُلُ النَّاسُ وَالْاَنْعَامُ حَتّٰٓى اِذَآ اَخَذَتِ الْاَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ اَهْلُهَآ اَنَّهُمْ قٰدِرُوْنَ عَلَيْهَآ اَتٰهَآ اَمْرُنَا لَيْلًا اَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنٰهَا حَصِيْدًا كَاَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ . (سورہ یونس:۲۴)

''دنیا کی زندگی کی مثال اُس پانی جیسی ہے جو آسمان سے برس کر زمین کی پیداوار میں شامل ہو گیا، جس کو انسان اور حیوانات کھاتے ہیں حتی کہ جب زمین کی پیداوار پورے آب وتاب کو پہنچ گئی اور آراستہ پیراستہ ہوگئی اور لوگ یہ سمجھنے لگے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھانے پر قادر ہیں تو ہمارا حکم (عذاب) رات یا دن کے وقت آ پہنچا، پس وہ تمام پیداوار نیست ونابود ہوگئی گویا کل وہ موجود ہی نہ تھی۔''

کہیں پوری دنیا کے حاصل (زر، زمین، زن) کو صورتِ بے حقیقت، نمائشِ بے روح، نمودِ بے بود اور محض ظاہری ٹیپ ٹاپ بتاتے ہوئے اُسے شہوت پرستوں کا محبوب بتایا۔فرمایا:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ، ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاٰبِo (سورہ آل عمران:۱۴)

''آراستہ کی گئی ہیں لوگوں کے واسطے عورتیں، اولاد اور مال ودولت، سونے چاندی، نشان لگائے ہوئے گھوڑے اور جانوروں کی محبت، یہ ہے دنیا کا سامان، اللہ کے نزدیک ہی ہے حسنِ انجام۔''

کہیں پوری دنیا کی ان ظاہری بہاروں اور نمائشی سرسبزیوں پر راضی اور مطمئن ہوجانے کو مجرمانہ غفلت اور انجام کی بدحالی بتلایا۔ فرمایا:

اِنَّ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآئَنَا وَرَضُوْا بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوْا بِهَا وَالَّذِيْنَ هُمْ عَنْ اٰيٰتِنَا غَافِلُوْنَo اُولٰٓئِكَ مَاْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَo (سورہ یونس:۷)

''جولوگ ہم سے ملنے کی امید نہیں رکھتے اور دنیا کی زندگی پر راضی اور مطمئن ہوگئے اور جولوگ ہماری نشانیوں سے غافل ہیں، یہی وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے، اُن اعمال کی پاداش میں جن کے وہ مرتکب ہوئے ہیں۔''

کہیں لذاتِ دنیا میں منہمک رہنے والوں کے بارے میں جاہل اور احمق ہونیکی تلمیح کی۔ فرمایا:

ذَرْهُمْ يَأْكُلُوْا وَيَتَمَتَّعُوْا وَيُلْهِهِمُ الْاَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَo (سورہ الحجر:۳)

''ان کو چھوڑ دو، کھانے پینے دو، مزے اُڑانے دو، باطل آرزوئیں ان کو خدا سے غافل بنائے رکھیں گی مگر وہ ضرور جان جائیں گے۔''

کہیں دنیا کی مالی فراوانی اور افزائش کو یا باصطلاحِ عوام ننانوے کے پھیر کی خاصیت کو گرفتاریٔ لہوولعب، یا بدانجام مشاغل میں پھنس جانا بتلایا۔ فرمایا:

اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَo (سورہ تکاثر:۱-۲)

''غفلت میں رکھا تم کو بہتات کی حرص نے، یہاں تک کہ جادیکھیں قبریں۔''

کہیں دُنیا کے مال کے جمع، اکتناز، ذخیرہ بازی اور آج کی اصطلاح میں سرمایہ داری پر عذابِ الیم کی دھمکی دی۔ فرمایا:

وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍo (سورہ توبہ:۳۴)

''جو لوگ سونے چاندی کو جمع کر کے رکھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، اے نبی! تم اُن لوگوں کو دردناک عذاب کی بشارت سنا دو۔''

کہیں بے تحاشا کھانے پینے اور عیشِ دنیا میں غرق ہو جانے کو بہائم سے تشبیہ دے کر اُن کا انجام جہنم بتلایا۔ فرمایا:

يَأْكُلُوْنَ كَمَا تَأْكُلُ الْاَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ○ (سورہ محمد:۱۲)

''یہ لوگ اس طرح کھاتے پیتے ہیں جس طرح جانور کھایا پیا کرتے ہیں، ان لوگوں کا ٹھکانا دوزخ ہے۔''

کہیں دنیا کے باغ و بہار کی بے ثباتی دکھلا کر اور اُس کے پجاریوں کی بدانجامی دکھلا کر عبرت دلائی اور اس سے بے زار ہونے کی ہدایت فرمائی ہے۔ فرمایا:

كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ ○ وَّزُرُوْعٍ وَّمَقَامٍ كَرِيْمٍ ○ وَنَعْمَةٍ كَانُوْا فِيْهَا فٰكِهِيْنَ ○ كَذٰلِكَ وَاَوْرَثْنٰهَا قَوْمًا اٰخَرِيْنَ ○ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ وَمَا كَانُوْا مُنْظَرِيْنَ ○ (سورہ دخان:۲۵)

''کس قدر باغات، چشمے اور کھیتیاں اور عمدہ عمدہ مقامات اور نعمت، جس میں وہ لوگ مزے اُڑا رہے تھے چھوڑ گئے، اسی طرح ہم نے اُس زمین کا وارث دوسری قوم کو بنا دیا جن پر نہ زمین روئی اور نہ آسمان اور نہ اُن کو کسی قسم کی مہلت دی گئی۔''

کہیں اپنے پیغمبر پاک کو ہدایت فرمائی کہ دنیا کی اس چند روزہ ٹیپ ٹاپ کی طرف کوئی ادنیٰ التفات نہ کریں کہ یہ فتنہ اور بلا ہے، بلکہ صرف طلبِ آخرت اور فکرِ عاقبت میں منہمک رہیں۔ فرمایا:

وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيْهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى ○ (سورہ طٰہٰ:۱۳۱)

''مت پھیلا وَ اپنی دونوں آنکھوں کو اُن چیزوں کی طرف جو ہم نے اُن لوگوں کو دنیاوی زندگی میں عطا کی ہیں، اس لئے کہ یہ سب کچھ اُن کی آزمائش کیلئے ہے، تیرے رب کا رزق بہتر اور ہمیشہ رہنے والا ہے۔''

یہ دُنیا کے اُس حصہ کی مذمت تھی جس کا تعلق باہ اور شہوت سے ہے، بعینہٖ اسی طرح دُنیا کے اُس حصہ کی بھی قرآن نے مذمت کی جس کا تعلق جاہ اور نخوت سے ہے، یعنی یہاں کے تمکنت و قوت کی

عددی اکثریت اور اولاد کی کثرت بھی خدا کی طاقت کے سامنے ہیچ ہے۔اس لئے مال کو مقصودِ زندگی سمجھ کر اُس میں عمرِ عزیز گنوا دینا بالآخر حرمان وخسران کا باعث ہے۔

اسی لئے قرآن مجید نے کہیں دُنیا کی مادّی شوکت وقوت، فراوانیٔ مال ودولت، اولاد وافراد کی کثرت اور نفسانی لذت وفرحت کے سمیٹتے رہنے کو دنیا وآخرت میں بربادیٔ عمل اور ناقابلِ تلافی گھاٹا قرار دیا۔ فرمایا:

كَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوْآ اَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَّاَكْثَرَ اَمْوَالاً وَّاَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوْا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِيْ خَاضُوْا اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَo (سورہ توبہ:۶۹)

’’جس طرح تم سے اگلے لوگ زیادہ تھے تم سے زور میں اور زیادہ رکھتے تھے مال اور اولاد، پھر فائدہ اُٹھا گئے اپنے حصہ سے پھر فائدہ اٹھایا تم نے اپنے حصہ سے جیسے فائدہ اٹھا گئے تم سے اگلے اپنے حصہ سے اور تم بھی چلتے ہو اُن ہی کی سی چال، وہ لوگ مٹ گئے ان کے عمل دنیا میں اور آخرت میں اور وہی لوگ بڑے نقصان میں ہیں۔‘‘

کہیں ان مادّی شوکت وقوت کے نظر فریب سامانوں (مثلاً ٹینک، ایروپلین، بم، گیس اور توپ وتفنگ وغیرہ) اور عددی اکثریت کے لشکروں پر بمقابلۂ طاقتِ اخلاق وروحانیت بھروسہ کر بیٹھنے کو انتہائی ضعف اور انجام کی ہلاکت قرار دیا۔ فرمایا:

وَكَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ هُمْ اَحْسَنُ اَثَاثًا وَّرِئْيًا o قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّاo حَتّٰٓى اِذَا رَاَوْا مَا يُوْعَدُوْنَ اِمَّا الْعَذَابَ وَاِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُوْنَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَّاَضْعَفُ جُنْدًاo (سورہ مریم:۷۴-۷۵)

’’ان سے پہلے ہم نے کتنے ہی لوگوں کو ہلاک کر ڈالا جو ساز وسامان اور حسنِ ظاہری رکھتے تھے، کہہ دو کہ جو لوگ گمراہی میں مبتلا ہوتے ہیں خدا ان کی رسی دراز کر دیتا ہے، یہاں تک کہ وہ اپنی آنکھوں دیکھ لیتے ہیں اس چیز کو جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے، عذاب یا قیامت، پس وہ لوگ جانیں گے کہ کون از روئے مقام کے بدترین اور قوت وطاقت کے لحاظ سے کمزور ہے۔‘‘

کہیں دُنیا کے ان رسمی رضا کاروں اور مددگار جتھوں کی محیر العقول عددی اکثریت کا کھوکھلا پن ظاہر فرماتے ہوئے ان طاقتوں پر بھروسہ رکھنے والوں کو ناعاقبت شناس اور بالآخر بے یار و مددگار رہ جانے والا بتلایا۔ فرمایا:

حَتّٰٓى اِذَا رَاَوْا مَا يُوْعَدُوْنَ فَسَيَعْلَمُوْنَ مَنْ اَضْعَفُ نَاصِرًا وَّاَقَلُّ عَدَدًا○

(سورہ جن: ۲۴)

''یہاں تک کہ جب دیکھیں گے جو وعدہ ہوا تھا اُن سے سو تب معلوم کر لیں گے کس کا کمزور ہے مددگار اور کس کا کم ہے عدد۔''

بہرحال عیش ونشاط کے وافر سامان ہوں یا قوت وشوکت کے مضبوط وسائل، اسبابِ رزم ہوں یا وسائلِ بزم، دربار سے متعلق کرّوفر ہو یا بازار سے متعلق سیم وزر، جو آج کی نہیں، ہمیشہ کی دنیا پرست اقوام کا سرمایۂ سرور وغرور رہا ہے اور آج اسی سرور وغرور کو تلبیس آمیز عنوانات سے دین وایمان اور خلافت واطاعت پکارا جا رہا ہے، قرآن کے نزدیک یہ دونوں ہی شعبے بذاتہ لایعباء بہ اور انتہائی بے حقیقت ہیں، جنہیں مقصودِ زندگی یا دین وآئین سمجھنا ناعاقبت اندیشی اور ہلاکت کوشی فرمایا گیا ہے۔

پھر اس بارے میں قرآن نے محض اصولی ہی دعویٰ نہیں کیا بلکہ واقعات کی شہادت سے جگہ جگہ اقوامِ سابقہ کی تباہی کی مثالیں بھی پیش کی ہیں کہ چند روزہ بہاروں میں پڑ کر، وقتی عیش ولذت کے سرور وغرور میں مبتلا ہو کر، تعیش کی افزائش کے لئے دماغی کاوشوں سے اختراعات وایجادات میں غرق ہو کر بڑی بڑی جابر قومیں آن کی آن میں کس طرح برباد کر دی گئیں کہ آج ان کا کوئی نام ونشان بتلانے والا بھی نہیں۔ قومِ نوح طوفان کے تھپیڑوں سے، قومِ عاد آندھیوں کے جھکڑوں سے، قومِ ثمود ہولناک گرج اور غیبی چنگھاڑ سے، قومِ شعیب آسمان کی آتش باری سے، قومِ لوط فضا کی سنگ باری اور بستیوں کے اُلٹ دیئے جانے سے، قومِ ابراہیم سلبِ نعمت وملک سے، قومِ فرعون قلزم کی موجوں سے، اس طرح بے نشان کر دی گئیں کہ نہ اُن پر آسمان رویا نہ زمین۔

مصریوں کی سائنٹفک ترقیات، بے نظیر باغات، خوشنما آبشار، سرسبز کھیتیاں، دلفریب سینریاں، اسبابِ عیش ونشاط، فرعونی دماغ کے مجوزہ سر بفلک منارے جن کی مدد سے وہ آسمان کے دروازوں سے قریب ہو کر موسیٰ علیہ السلام کے خدا سے مقابلہ کا حوصلہ کر رہا تھا، اُن کے لئے کچھ بھی کارآمد

ثابت نہ ہوئے اور یہی ساری سائنٹفک ترقیات فرعون اور فرعونیوں کے حق میں موجبِ ہلاکت وتباہی بنیں۔ بالآخر نام اور کام اگر باقی رہا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کی سادگی و بے تکلفی کا، جسے برق صاحب خالص ملّائیت قرار دیتے ہیں۔

عاد وثمو کو ان کی سائنسی ترقیات اور فن کاریوں کی بے مثال تعمیر وترقی، قومِ عاد کو فن انجینئری کے تحت نادرِ روزگار سر بفلک بلڈنگیں اور قوم ثمود کو پہاڑوں سے تراشی ہوئی قلعہ بند عمارتیں اور منزل در منزل تعمیریں اُس عذابِ خداوندی سے نہ بچا سکیں جو نمائشی بہاروں میں غرق ہو جانے کے سبب اُن پر آیا۔ اسی لئے قرآن نے اُن کے اُن خالص مادیت کے شاہ کاروں اور اخلاق و روحانیت سے ہٹے ہوئے کارناموں کو مقصودِ زندگی قرار دے لینے کو نفرت وحقارت سے یاد کیا ہے جس کا مفہوم قطعاً یہ نہیں نکلتا کہ یہی دنیاداری عین ایمان داری ہے، ورنہ اس ایمان داری کو بے نام ونشان کر دینے اور رسوائے عالم باور کرانے کے لئے قرآن کی یہ آیتیں نہ اُترتیں، بلکہ اُن اقوام کی ان سائنٹفک ترقیات کو سراہا جاتا اور عذاب کے بجائے اُن پر انعاماتِ الٰہیہ اُترتے۔ قرآن ان کے مناقب بیان کرتا کہ انہوں نے منشائے خداوندی کو پورا کیا اور مسلمانوں کو اُن سے ہٹانے کے بجائے ہدایت کرتا کہ وہ ان اقوام کے نقشِ قدم پر چلیں نہ کہ انبیاء کے، جنہوں نے اُن کی ان ساری ترقیات کو مٹا دینے کے راستے تیار کئے۔ لیکن قرآن نے بتلایا کہ جب یہ مادّی مشاغل اُن کی ایمان داری میں حارج ہوئے اور ان فانی لذات میں پڑ کر ان قوموں نے فرائضِ عبودیت ترک کر دیئے اور انبیاء کی تعلیمات کو ٹھکرا دیا تو قہر خداوندی نے انہیں نیست و نابود کر کے دنیا کو عبرت دلائی کہ اُن کے نقشِ قدم سے دور ہی دور رہیں اور اس راہ پر نہ چلیں۔ پھر قرآن کو سب سے زیادہ سمجھنے اور اس پر سب سے زیادہ عمل پیرا ہونے والی ذات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مقدس ہے۔

آپ نے اس بارے میں جو عملی نمونہ اور استعمالی اُسوہ پیش فرمایا درحقیقت وہی ان آیتوں کا صحیح مفہوم اور سچا مصداق ہے، سو آپ نے ان کی سائنٹفک اختراعات اور مادّی لذات کو مقصودِ زندگی سمجھ کر اُن میں ترقی کرنا تو درکنار اُن سے علی الاطلاق فائدہ اٹھانا اور لذت اندوز ہونا بھی گوارہ نہیں فرمایا، بلکہ بقدرِ ضرورت اور وہ بھی باختصار ضرورت اور اُس پر بھی بکمالِ قلت اور اقل قلیل کو بھی محض بہ مصلحت

دین و روحانیت اختیار فرمایا، نہ کہ بلحاظِ حظِ نفس اور پھر بھی اس سے بے تعلقی کا اعلان فرمادیا کہ:

مالی وللدنیا انما انا کراکب خیل تحت ظله شجرة (الخ)

مجھے دنیا سے کیا تعلق؟ میں تو ایک گھوڑے سوار کی مانند ہوں (جو سفر میں ہو اور دم لینے کے لئے کچھ دیر) ایک درخت کے سایہ کے نیچے بیٹھ جائے (اور پھر چلنا شروع کردے)۔

پس دنیا ایک چلتا پھرتا سایہ ہے اور مسافر آخرت برائے چندے اثناءِ سفر میں اُس کے نیچے دم لے لیتا ہے تاکہ پھر سفر شروع کردے اور بدستور مقاصدِ عبودیت پورے کرنے میں لگا رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مقدسہ اس پاک ذوق کے ماتحت یہ رہی ہے کہ آپؐ نے بیت نبوت میں کبھی حبّہ زر و سیم کا جمع رکھنا گوارا نہیں فرمایا۔ اتفاق سے ایک بار ایک آدھ دینار گھر میں رہ گیا جو آپ کو عین مغرب کی نماز کی تکبیر ہو جانے پر یاد آیا تو اُسی وقت مصلّے سے ہٹ کر گھر میں تشریف لائے، اُسے صدقہ فرمایا اور پھر آکر نماز شروع فرمائی اور فرمایا کہ بیتِ نبوت کے لئے زیبا نہیں کہ اُس پر رات گذرے اور اس میں سونا چاندی ہو، گھر میں مہینوں دھواں نہیں اُٹھتا تھا اور آپ فقر و فاقہ کو بصد شوق و رغبت عزیز رکھتے اور فرماتے:

اللّٰہم اجعل آل محمد قوتًا

''اے اللہ! محمدؐ کے اہل بیت کا رزق قوت لایموت ہی رہے جس میں افراط نہ ہو۔''

آپؐ اُمت کے فقر و فاقہ اور ناداری سے خوف نہ کھاتے تھے بلکہ دنیوی تموّل اور دولت داری سے خائف تھے کہ وہ امت کے لئے ہلاکت ہے، امت کو ہدایت فرماتے کہ اقوامِ عالم پر تمہارا غلبہ زر و مال سے نہ ہوگا بلکہ اخلاقِ محمدی سے ہوگا، جمعِ مال کی ترغیب نہیں دیتے بلکہ اُسے بے عقلی کی نشانی فرماتے ہیں، حرص مال پر آمادہ نہیں فرماتے بلکہ قناعت پر اُبھارتے ہیں، بلند عمارات کو پسند نہیں فرماتے، پست اور بقدرِ ضرورت عمارت کو جائز رکھتے ہیں۔ کسی کی اونچی عمارت دیکھتے ہیں تو گرانی اور ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے ہیں اور عمارت والے آپؐ کی منشاء کو پاکر اسے منہدم بھی کردیتے ہیں۔

ازواجِ مطہراتؓ کے لئے تنگ و تاریک حجروں کی معاشرت پسند فرماتے ہیں جن پر کھجور کے پتوں کی چھت تھی اور مٹی سے اسے لیپ دیا گیا تھا، لباسِ فاخرہ کو ہاتھ نہیں لگاتے اور کسی کی خاطر کوئی ایسا لباس ہدیۃً پہنتے بھی ہیں تو گھبرا کر فوراً اُتار دیتے ہیں اور وہی اپنی پیوند دار کملی طلب فرماتے

ہیں۔ لذیذ کھانوں سے بے تعلق رہتے ہیں اور تفنن طعام کو ناپسند فرماتے ہیں، عمر بھر کے کھانے کی مقدار میں چند من جَو ہیں جن کا بھوسہ بھی روٹی میں شامل رہتا ہے۔ بچھونے کے لئے فرشِ خاک اور اس پر ایک معمولی کمبل زیر پشت رکھتے ہیں۔ دولت کی افزائش کے لئے احتکار (گرانیٔ نرخ کی امید پر مالِ تجارت روکے رکھنا) کو روکتے ہیں۔ سود کو حرام قرار دیتے ہیں۔ قمار کو ممنوع فرماتے ہیں۔ تکاثر کی مذمت فرماتے ہیں۔ سیم وزر کے برتنوں کو ناجائز فرماتے ہیں۔ دیوار ہائے مکان پر منقش پردوں کی نمائش کو مکروہ جانتے ہیں۔ مادۂ لباس (حُلّہ) کو شعار بناتے ہیں اور فیشنوں کی کاٹ تراش سے بے تعلقی اختیار فرماتے ہیں۔ دنیا کی ٹیپ ٹاپ تو کجا سرے سے دنیا ہی کو پسند نہیں فرماتے۔ دنیا ومافیہا کو ملعون فرماتے ہیں۔ دنیا کو مومن کے لئے جیل خانہ فرماتے ہیں۔ دنیا کو بے گھروں کا گھرانہ فرماتے ہیں۔ دنیا کو مبغوضِ خداوندی فرماتے ہیں۔ محبتِ دنیا کو وسیلۂ جہنم قرار دیتے ہیں۔

غرض ان تمام وسائلِ تمدن اور مادّہ کی سائنٹفک ترقیات، ماکولات، مشروبات، مسکونات، ملبوسات وغیرہ میں جن کی خدمت اور اختراع واکتشاف، کے سلسلہ میں سائنس بے تحاشا دوڑ لگا رہی ہے، آپؐ نے وہ نمونۂ عمل پیش فرمایا کہ اُس میں دنیا طلبی کا مبالغہ تو کجا سرے ہی سے دنیا طلبی کا کوئی نشان یا دنیا سازی کا کوئی نام یا دنیا بازی کا کوئی ادنیٰ نقش تک نظر نہیں پڑتا بلکہ تا بحدِ ضرورت اختیار کرنے میں بھی انتہائی تقلیل، انتہائی احتیاط اور انتہائی بے تعلقی کا اُسوہ سامنے آتا ہے جس سے قرآن کریم کی عرض کردہ آیات کا مفہوم اور مصداق متعین ہو جاتا ہے کہ منشائے خداوندی یہ دنیا داری نہیں ہے بلکہ ایمان داری ہے جو اس دنیا داری کی ضد ہے، چہ جائے کہ دنیا داری ہی عین ایمان داری ثابت ہو۔

پھر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی زندگی سے (جو اعلیٰ ترین عزیمتوں اور بلند ترین ہمتوں کا مجموعہ ہے) نیچے اتر کر بھی اگر اس دنیا داری اور اُس کے ان تمدنی مبالغوں کو شریعت کے عام قواعد پر پرکھا جائے جن میں دنیوی لحاظ سے توسع اور کافی گنجائش رکھی گئی ہے تاکہ دنیا کی ہر خدا پرست قوم انہیں اختیار کر سکے، تب بھی اس پوری دنیا کی حیثیت ایک وسیلۂ آخرت سے زیادہ ثابت نہیں ہوتی جس میں ذاتی مقصودیت اور مطلوبیت ومحبوبیت کا کوئی شائبہ نہیں نکلتا۔

ارشادِ نبویؐ ہے:

ان الدنیا خلقت لکم وانکم خلقتم للاٰخرۃ.

''بلاشبہ دنیا تمہارے لئے بنائی گئی ہے اور تم آخرت کے لئے پیدا کئے گئے ہو۔''

اس شکل کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دنیا تمہاری آخرت کے لئے بنائی گئی ہے یعنی وسیلۂ آخرت ہے، مقصودِ زندگی نہیں۔ قرآن حکیم نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ؀ (سورہ ذاریات:۵۶)

''میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔''

یعنی دنیا اور دنیا داری کی خاطر پیدا نہیں کیا، یہی کلمۂ حصر کا مفہوم ہوسکتا ہے اور جب دنیا غایتِ تخلیق نہیں تو لامحالہ پوری دنیا کا وسیلۂ عبادت ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ایک موقعہ پر بذیلِ دعاء لسانِ نبوت پر اس حقیقت کو ظاہر فرمایا گیا۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

اَللّٰهُمَّ اَعِنِّیْ عَلٰی دِیْنِیْ بِالدُّنْیَا وَعَلٰی اٰخِرَتِیْ بِالتَّقْوٰی.

''اے اللہ میرے دین کو دنیا کے ذریعہ مدد دے اور میری آخرت کو پرہیزگاری سے۔''

بہر حال ان نصوص سے دنیا وسیلۂ دین ثابت ہوتی ہے اور عقلی اصول ہے کہ وسائل صرف تکمیلِ مقاصد کے لئے بقدرِ ضرورت اختیار کئے جاتے ہیں اگر وہ ضرورت سے بڑھ جائیں یا ضدِ مقصود کے لئے وسیلہ ثابت ہونے لگیں یا مقصد فوت ہو کر محض وسائل ہی وسائل رہ جائیں گویا تخم تو گل جائے اور جڑ میں پانی ہی پانی رہ جائے جو تخم کے نشو و نما کا محض ایک وسیلہ تھا تو شرعاً ہی نہیں عقلاً بھی مذموم سمجھا گیا ہے اور اس میں کاشت اور کاشت کار دونوں کی تباہی ہے۔ گویا یہ تمام سامانِ دنیا بدن کی پرورش اور بقاء کا ذریعہ ہے اور بدن روح کے لئے مرکب اور سواری ہے جس پر سوار ہو کر وہ راہِ حق اور آخرت کی منزلیں طے کرتی ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ انسان روح کے اُس گھوڑے یعنی بدن کے لئے گھاس دانہ فراہم کرے تاکہ وہ سفر کرنے کے قابل ہو۔ پس سفر سے مقصود منزل ہوتی ہے نہ کہ گھوڑا یا گھاس دانہ۔ اس صورت میں اگر مقصدِ سفر ہی سامنے نہ ہو تب تو سواری اور گھاس دانہ ہی کی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن جس صورت میں مقصد سامنے ہو تو تحصیلِ مقصد کی حد تک سواری کا بندوبست کرنا ناگزیر ہوتا ہے مگر وہ وسیلہ ہی رہتی ہے مقصد نہیں بن جاتی۔

مادّی طاقتوں پر بھروسہ کرنے کی بنیادی علت

اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ منزلِ مقصود سامنے ہو اور سفر کے لئے کوئی دوسرا قریبی وسیلہ ہاتھ لگ جائے تو پھر بعید وسیلہ کی طرف طبعاً التفات باقی نہیں رہتا بلکہ اُسے قریب قریب ترک کر دیا جاتا ہے۔

غور کیجئے کہ سفرِ آخرت کی منزلِ مقصود وصول الی اللہ بلکہ قبول عنداللہ ہے اس کے لئے حسبِ بیانِ بالا دنیا کے یہ تمام اجزاء مال و جاہ، ہتھیار و اوزار، افراد کے اعداد و شمار اور روٹی و کرسی وغیرہ وسائل ضرور ہیں مگر وسائل بعیدہ ہیں، کیونکہ منزلِ مقصود باطنی و معنی ہے اور یہ اسبابِ ظاہری اور مادّی ہیں، ظاہر و باطن اور مادّہ و روح میں بہر حال بونِ بعید ہے۔ اس روحانی مقصد کے لئے وسائلِ قریبہ جو اسے قریب لے آتے ہیں قوتِ یقین، تقویٰ، پرہیزگاری، دیانت و امانت، راست بازی، توکل، محبتِ حق، اتباعِ طریق انبیاء اور غیر اللہ سے استغنا وغیرہ ہیں، یعنی مادّی طاقت سبب بعید ہے اور اخلاقی طاقت سببِ قریب، ظاہر ہے کہ اگر کسی کے پاس ان باطنی وسائل کی اخلاقی طاقت مضبوط اور منضبط شکل میں موجود ہو تو اسے قدرتاً مادّی اور رسمی وسائل کی بودی طاقت کی طرف توجہ ہی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اُسے ان وسائلِ بعیدہ کی زیادہ حاجت ہی پڑے گی جب کہ وہ وسائلِ قریبہ سے ہمکنار ہے اور منزلِ مقصود اس سے آ لگی ہے۔

ان رسمی وسائل کی طاقتوں پر بھروسہ اُسی وقت بڑھتا ہے جب کہ اصلی طاقت پاس نہیں ہوتی، جیسے کسی شخص کی اصلی صحت قائم نہ رہے تو وہ دواؤں کے بل بوتہ پر اپنی صحت کو برقرار رکھنے کی فکر میں ڈوبا رہے اور اس عارضی صحت ہی کو صحت باور کرنے پر مجبور ہو جائے۔ حالانکہ دواؤں سے حاصل شدہ صحت اصلی صحت نہیں بلکہ ایک مستقل روگ ہے جسے یہ برخود غلط مریض مرض سمجھنے سے قاصر رہ جاتا ہے، لیکن جس کے بدن میں اصلی صحت راسخ ہو وہ نہ صرف یہ کہ ان دواؤں کو مڑ کر بھی نہیں دیکھتا بلکہ ان سے حاصل شدہ عارضی اور مصنوعی صحت اور اس کے عملِ تحصیل کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

آج یورپ کے ہاتھ میں اخلاقی طاقت نہیں اس لئے اسے ان مادّی وسائل میں غرق ہو کر ان

مصنوعی اور سطحی اور عارضی طاقتوں پر بھروسہ کرنا پڑ رہا ہے، اگر اس کے پاس اخلاق کی معنوی قوت اور یہ اصلی طاقت ہوتی تو وہ یقیناً اس مصنوعی اور بناوٹی طاقت کے فریب میں مبتلا نہ ہوتا، دنیا طبعاً اس کے ہاتھ میں مسخر ہوتی، اُسے جبراً وقہراً مسخر کرنے اور ان آہنی، نقرئی، طلائی وسائل کے زور سے اُسے دباتے رہنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

مسلم قوم کو یہ معنوی طاقت مستند اور مضبوط شکل میں دی گئی تھی اس لئے اس نے اپنے ابتدائی اور بعض درمیانی دَوروں میں جب کہ اس کی اصلی صحت قائم تھی، جتنے بھی تاریخی کارنامے انجام دیئے وہ ان مادّی وسائل سے بالاتر اسباب یعنی اسی اخلاقی طاقت کا ثمرہ تھے، جس میں نہ افراد کے اعداد وشمار بنیادِ کار تھے نہ سیم وزر اصل تھا، نہ ان چیزوں کا وجود ضروری تھا، یہ وسائل بقدرِ حاجت استغنا کے ساتھ اختیار کر لئے جاتے تھے تاکہ عبدیت وبندگی کی شان ظاہر میں بھی قائم رہے، اس حقیقت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انکم لن تسعوھم باموالکم ولکن تسعوھم باخلاقکم

”تم دنیا کی اقوام پر اپنے اموال، مادّی وسائل سے غلبہ نہیں پا سکتے بلکہ اپنے اخلاق سے غالب آ سکتے ہو۔“

جوں جوں مسلمانوں میں سے یہ اصلی صحت وقوت، جو اُن کے اسلامی مزاج کے اعتدال سے تعلق رکھتی تھی اور جس کا جامع عنوان فکرِ آخرت تھا گم ہوتی گئی، وہ بھی عام دنیا کی طرح اپنی عافیت وصحت مندی، آہنی، نقرئی وطلائی وسائل کی دواؤں میں مضمر سمجھتے گئے، جو حقیقتاً اُن کی نہیں بلکہ دوسروں کی طاقت تھی، اور بلحاظِ حقیقت وہ طاقت نہ تھی بلکہ بصورتِ طاقت کمزوری تھی اور وہ بھی چند روزہ بہار کی مانند، جو بالآخر حرمان وخسران کا باعث تھی، کیونکہ بلا فکرِ آخرت دنیائے محض نہ تو دنیا ہی ہے، کیونکہ دُنیا بہرحال رہنے والی نہیں اور نہ وہ آخرت ہی ہے، کیونکہ آخرت بنانے والے میں فکر ہی نہیں۔ اس لئے نہ دنیا رہی نہ آخرت۔ **خسر الدنیا والاٰخرۃ ذالک ھو الخسران المبین۔**

مگر جب نقالی کے طور پر مسلمانوں نے بالآخر اس ضعف ہی کو اپنی طاقت سمجھ لیا اور عام دُنیا والوں کی طرح اس کے پیچھے ہو لئے تو اُن کی بنیاد کھوکھلی ہوتی گئی اور باطل کی یہ دبی ہوئی اور مصنوعی طاقتیں جنہیں مسلمانوں کی اخلاقی طاقتوں نے دبا رکھا تھا اُن کے مقابلہ پر ابھرنے لگیں اور باطل

پرستوں نے فرصت پا کر مادّی وسائل کا وہی قیصری وکسروی حربہ، یعنی مادّی طاقت جسے اسلام کی روحانی اور اخلاقی طاقتوں نے پامال کر رکھا تھا، استعمال کیا اور اُسے ترقی دی اور جب اخلاقی قوتوں سے اس کا معارضہ کرنے والا ہی کوئی نہ رہا تو اس کا حلقۂ اثر وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج کے غافل اور محرومِ اخلاق مسلمان ان مادّی طاقتوں کے نیچے اس حد تک دب گئے کہ اُن کے ذہن سے اخلاقی قوتوں کے ''قوت'' ہونے کا تصور بھی جاتا رہا، تا آنکہ وہ اپنی مرعوبانہ ذہنیت اور ذہنی غلامی سے خود ہی اپنی اُس موروثی طاقت پر طعنہ زن ہونے لگے۔ جنہوں نے کل تک ان بناوٹی طاقتوں کو مرعوب کر رکھا تھا، آج اُن کے ذہنوں میں فہم کے اُلٹ جانے سے قرآن کا مقصد بھی اسی بناوٹی اور مصنوعی طاقت کا حصول محسوس ہونے لگا۔ خلافتِ الٰہی کے معنی بھی اسی رسمی مصنوعات میں انہماک وانغماض رہ گئے۔ دین داری اور ایمان داری کا مصداق بھی یہی دنیا داری قرار پا گئی۔ منشائے خداوندی بھی یہی سائنٹفک آلات ووسائل بن گئے۔ پسندیدۂ الٰہی بھی وہی قومیں قرار پا گئیں جو ان وسائل کی بندگی اور پابوسی میں سربسجود ہیں اور مرضیٔ الٰہی بھی وہی ترقی ہوگئی جو آج ان مادّی اقوام کے ہاتھوں ان مادّی وسائل کے ذریعہ سطحِ دنیا پر نمایاں ہو رہی ہے، جس کا حاصل دنیا کی اقوام پر جبری تغلب اور استیلاء کے ذریعہ اقوامِ عالم کو دبانا اور اُنہیں بلبلاتا ہوا دیکھ کر تفریحی ٹھٹھے اور قہقہے لگانا ہے، ورنہ اگر ان اقوام کے سامنے کوئی اخلاقی نصب العین مثلاً تہذیبِ نفس، تکمیلِ اخلاق، اصلاحِ عالم، خدائی کمالات سے استکمالِ نفوس، معرفتِ ذات وصفاتِ خداوندی، وصول الی اللہ اور قبول عنداللہ، استعدادِ آخرت، اقامتِ دین، حکمرانیٔ قانونِ الٰہی وغیرہ ہوتا جو کبھی مسلمان کے سامنے تھا تو طبعی طور پر تغلب واستیلاء کے ان تباہ کن وسائل اور نفوسِ انسانی کو لہو ولعب اور غفلت میں جھونک دینے والے تفریحی وسائل یا تو درمیان ہی میں نہ آتے یا کسی حد تک دفع فتنہ کے لئے آتے تو ان میں مبالغہ وغلو اور مقصودیت کی یہ شان نہ آتی کہ دنیا کی ساری تجارتیں اور عالم کا ارب ہا ارب روپیہ انسانوں کی تعمیر کے بجائے صرف ان ہی مہلکات کی پیداوار کے لئے وقف ہو اور بالذات یہی چیزیں مقاصدِ حیات کا درجہ حاصل کر کے خلافتِ الٰہی اور ایمان داری کا لقب پالیں، جس سے حقیقی ایمان داری اور خلافتِ حق پیچھے رہ جائے۔

پس قرآن وسنت نے دُنیا کی مذمت کرتے ہوئے اُسے بالاصالت مقصود بنالینے اوراس میں مبالغہ وانہماک کرنے سے روکا ہے۔البتہ بقدرِ ضرورت اور وہ بھی وسیلۂ آخرت اور خادمِ دین کی حیثیت سے کسب کرتے رہنے کی ہدایت فرمائی جس میں کم وبیش کی تخصیص نہیں کی۔اگر بضرورتِ دین بالکل اسی قسم کا تمدن اورتمدنی وسائل درکار ہوں جوآج کی دنیا پر چھائے ہوئے ہیں تو وہ ضرور حاصل کئے جاویں گے، کیونکہ اسلام ان وسائل سے نہیں روکتا بلکہ انہیں قبلۂ مقصود بنانے سے روکتا ہے۔

پس بالذات مقصوددین ہوگا اور یہ وسائل تحصیلِ مقصد کے لئے ذرائع ہوں گے نہ کہ خود بذاتہٖ مطلوب۔اور ظاہر ہے کہ اس نکھرے ہوئے تصور کے بعد یہ غلوآمیز ترقی اوراس پرفخر ومباہات کی صورت قدرتاً پیدا ہی نہیں ہوگی پس کہاں ملحدانِ مغرب کی دنیاپرستی اوراُس پر فخر،اور کہاں موحدانِ اسلام کی خداپرستی اوردنیا گزاری۔ ع

شتّان بین مشرق و مغرب

رہیں وہ آیات وروایات جن میں کائنات کی مصنوعات یاتخلیق کے عجائبات اورآسمان وزمین وغیرہ کی گونا گوں پیداوار، عناصر وموالید اورثوابت وسیّارات کا تذکرہ فرمایا گیا ہے،تو وہ فنِ سائنس سکھلانے اوراُس میں موشگافیاں کر کے صنعت وحرفت کا کاروبار جاری کرنے کے لئے نہیں اُتاری گئیں، بلکہ صنائع الٰہی میں دعوتِ نظر وفکر دے کرمعرفتِ خالق کا سراغ لگانے کے لئے نازل کی گئی ہیں، یعنی یہ کائناتی قرآن (آسمان وزمین، برق وبخار، آب وہوا، عناصر موالید اوراُن کے افعال وخواص وغیرہ) جن کو برق صاحب نے عملی قرآن کہا ہے اس علمی قرآن کا وہ مطلوبہ عمل نہیں جس کا بندوں سے مطالبہ کیا گیا ہو کہ وہ قرآن پڑھ کراس کائناتی صنعت وحرفت کا کاروبار پھیلائیں۔ بلکہ یہ قرآن اتارنے والے کا عمل ہے جس کی ان آیتوں نے خبردی ہے۔اُن میں یہ مطالبہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ ان حکایتوں کے محکی عنہ کے مماثل کوئی صنعت بنائیں۔گویا بندے بھی خدا کی طرح ایک زمین وآسمان تیار کریں یا چاند سورج بنالائیں۔ بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ خدا کی ان محیر العقول عجائبات میں سلامتیٔ فکر کے ساتھ تدبر کر کے بنانے والے کی طرف نیازمندانہ اورمعترفانہ رجوع کریں، اُسے پہچانیں اوریقین کریں کہ یہ مصنوعات وہی بنا سکتا ہے جس کی قدرت لامحدود ہے، نہ کہ وہ انسان

جس کی قوتیں نہایت محدود اور ضعیف ہیں، اور اس طرح بندے اُس کی اس مافوق العادت صناعی سے اس کی خدائی کے قائل اور معترف بنیں اور اسکے محسنانہ حقوق پہچان کر اُن کی ادائیگی کی فکر کریں۔

پس یہ کائنات آیاتِ قرآنی کے مطلوبہ عمل کی عمل گاہ نہیں بلکہ عارف مزاج انسانوں کیلئے ایک فکرگاہ ہے، جس میں غور و تدبر کرنے سے قرآن کے نظریات حل ہوتے ہیں اور قرآنی دعاوی کیلئے ایسے تمثیلی اور بُرہانی دلائل ہاتھ لگتے ہیں جن سے قرآنی مقاصد بآسانی ذہن میں اُتر جاتے ہیں۔

بالفاظِ دیگر قرآن ایک دعویٰ ہے اور کائناتِ عالم اُس کیلئے ایک عادل گواہ ہے جس کی شہادت سے یہ دعویٰ ثابت اور واجب التسلیم ہو جاتا ہے یعنی قرآن کے دقیق معقولات کو اس کائنات کے محسوسات سے تمثیل دے کر بآسانی سمجھا جا سکتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شہادت خود مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ مقصود اثباتِ مدعا ہوتا ہے جس کے لئے شہادت لائی جاتی ہے، جب دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے تو گواہوں کو رخصت کر دیتے ہیں اور ثابت شدہ دعویٰ کو نافذ العمل بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

پس شہادت خود دعویٰ کا عمل نہیں ہوتی بلکہ وسیلۂ عمل یا معینِ عمل ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح صحیفۂ کائنات کا مطالعہ اس لئے ضروری ہے کہ اللہ کے دعاوی اور اُس کی بھیجی ہوئی ہدایات کو اُس کے ذریعہ نظری طور پر سمجھ لیا جائے اور اس تمثیلی برہان سے معقولاتِ قرآنی کو مثلِ محسوسات کے یقینی اور قطعی سمجھ کر عقیدہ بنایا جائے اور اُس کے مقتضا کو واجب العمل تصور کیا جائے، جب یہ دعویٰ ان حسی دلائل سے ثابت ہو جائے تو اس کائنات سے قطع نظر کر لی جائے اور ان ثابت شدہ ہدایات کی منشاء کے مطابق عمل درآمد جاری کیا جائے۔ پس قرآنی عمل وہ ہوگا جو ان تکوینی آیات کا مقتضا ہو، نہ کہ وہ جو اِن آیات کا محکی عنہ اور واقعہ ہو، کیونکہ وہ محض دلیل ہے نہ کہ ہدایت اور مدعا۔

پس کائنات کی کھود کرید کا مطلب اُس کا نظری اور استدلالی تجزیہ ہے جس سے اثباتِ مدعا کے مقدمات پیدا ہوں نہ کہ حسی تجزیہ کے کہ جس کی مدد سے عنصریاتی اجزاء کی کھود کرید کر کے اس جیسی کائنات بنائی جائے اور اُس میں جوڑ توڑ کر کے تمدنی اشیاء کے نئے نئے ڈیزائن اور نمونے تیار کئے جائیں۔ عدالت میں گواہوں کے پیش کئے جانے کا مطلب ساری دنیا یہ سمجھتی ہے کہ اُن کے اقوال وشہادات کا تجزیہ کر کے اُن کی ہیئتِ کذائی کو سامنے لا کر دعویٰ کی صحت وعدمِ صحت کا پتہ لگایا جائے،

نہ یہ کہ ان گواہوں کی ہڈی پسلی توڑ کر اُن جیسا ایک پتلا اور تیار کیا جائے یا اس کے اجزائے ترکیبی میں جوڑ توڑ کر کے مختلف سامان بنالئے جائیں جس سے نہ گواہ باقی رہے نہ دعویٰ۔ پس آیاتِ کائنات ان آیاتِ قرآنی کے لئے دلائل اور گواہ ہیں نہ کہ اُن کا عملی نمونہ یا عمل کا مادّہ۔

دوسرے عنوان سے بطور خلاصۂ کلام یوں سمجھو کہ قرآن حکیم کی آیتیں دوطرح کی ہیں، ایک انشائی ہیں جن میں کسی چیز کا امرونہی کیا گیا ہے اور دوسرے اخباری ہیں، جن میں ماضی یا مستقبل کے واقعات کی خبریں دی گئی ہیں، خواہ وہ افعالِ عباد سے متعلق ہوں یا افعالِ رب العباد سے، ان دونوں ہی قسم کی آیتوں کا مقصد انسان کو عملی زندگی کی طرف لانا اور کسبِ سعادت کی طرف متوجہ کر کے ان دو آیتوں کے تقاضوں پر چلانا ہے۔ برق صاحب تو ان آیات پر چلنے کا مطلب خدا کی نقل اُتارنے، اُس جیسا کام کرنے اور اس کی مماثلت کرنے کا لیتے ہیں۔ کیونکہ اُن کے نزدیک قرآن کا عمل ہی یہ کائنات ہے جو خدا کا فعل ہے اس لئے لامحالہ قرآن پر عمل کرنے کا مطلب خدا کے مماثل کام کرنا ہو جائے گا اور ہم ان آیات پر چلنے کا مطلب اُن کے تقاضوں سے پیدا شدہ احکام پر عمل پیرا ہونا، اُن کے مطالبوں کو پورا کرنا اور اُن کے مقتضیات کا اتباع کرنا سمجھتے ہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک قرآن کا مطالبۂ عمل کائنات یا اُس کے مادّہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا مطلوبہ عمل بندہ کے وہ نیازمندانہ اعمال ہیں جو ان آیات کے تقاضوں کو پورا کرنے سے رونما ہوتے ہیں۔

اس لئے پہلا مطلب یعنی مماثلتِ افعالِ خداوندی ہمارے نزدیک بوجوہِ مذکورہ صرف باطل ہی نہیں بلکہ ناممکن العمل بھی ہے جس کی طلب قرآن حکیم جیسی فطری کتاب میں کبھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ حسبِ زعم برق صاحب اگر مقتضائے آیاتِ تکوین خدا کی جیسی صنعت کا بروئے کار لانا ہوتا تو جیسے ان اخباری آیات کا مقتضا یہ ہوتا کہ اُس کی جیسی ایک کائنات ہم بھی بنائیں جس کی حکایت یہ اخباری آیات کر رہی ہیں، ویسے ہی انشائی آیات کا مقتضا یہ ہونا چاہئے تھا کہ اُس کے جیسا علم اُس کے جیسا قانون جو اُسی کی جیسی جامع، بلیغ اور اعجازی تعبیر پر مشتمل ہو ہم بھی بنائیں، جس کی حکایت پر یہ انشائی آیات مشتمل ہیں۔ گویا بالفاظِ مختصر اخباری آیات کے تحت تو ہم ایک متماثل کائنات بنائیں اور انشائی آیات کے تحت ہم ایک متماثل قرآن بنائیں، لیکن جس طرح تشریعی آیات کا مثل لانا ممکن

نہیں کہ وہ معجزے ہیں اسی طرح تکوینی آیات کا مثل لانا بھی ممکن نہیں کہ یہ بھی معجزے ہیں۔ وہ علمی معجزہ ہے یہ عملی معجزہ۔ وہ اللہ کا اعجازی کلام ہے اور یہ اُس کا اعجازی کام۔ اور معجزہ کے معنی جب کہ یہ ہیں کہ وہ بشر کی قدرت سے خارج ہو خواہ علمی ہو خواہ عملی، تو ظاہر ہے کہ حکیم مطلق کے کلام میں ایسی چیز کی طلب ہی محالِ عقلی ہے جو مخاطب کی قدرت سے خارج ہو، بلکہ اگر غور کرو تو انشائی آیات میں جہاں مماثلت کے یہ معنی نہیں بن سکتے کہ ہم ان ہی جیسی آیتیں بنا لائیں اور خدا کے جیسا کلام کرنے لگیں وہاں مماثلت کے یہ معنی بھی ممکن نہیں کہ جیسی یہ انشائی آیتیں اللہ کے امر و نہی پر مشتمل ہیں جن سے اُس کا فعلِ تشریع اور وصفِ شارعیت کھلتا ہے ہم بھی ویسا ہی امر و نہی کرنے لگیں اور شارع بننے لگیں، کیونکہ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ۔

لیکن اگر برق صاحب کا یہ اصول مان لیا جائے کہ آیت جس چیز کی حکایت کرے اُس کو بنا کر لانا ہی اُس آیت کی تعمیل ہے نہ کہ اُس کی ہدایت یا مقتضا پر عمل کرنا، تو جس آیت میں اللہ کے شارع ہونے کی حکایت ہے وہاں مخاطب کو شارع بن جانا چاہئے۔ جس آیت میں اللہ کے آسمان و زمین بنانے کی حکایت ہے وہاں مخاطب کو زمین و آسمان بنانا چاہئے، جن آیات میں معذب اقوام کی بدعملیوں کی حکایت ہے وہاں انسان کو بدعمل ہو جانا چاہئے، یعنی جو حکایت ہو وہی عمل بھی ہو۔ سو ظاہر ہے کہ اس کا بدیہی البطلان ہونا کون نہیں محسوس کرے گا؟ کیونکہ اس میں اخباری آیتوں میں تو فعلی معجزہ کی طلب لازم آتی ہے اور انشائی آیتوں میں کلامی معجزہ کی طلب پیدا ہوتی ہے، یا شارع بننے کا مطالبہ لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہی نہیں ناممکن بھی ہیں، مگر یہ سب کچھ لازم آ رہا ہے برق صاحب کے اُن اصولِ مذکورہ کی بنا پر جس کو انہوں نے آیاتِ اخبار اور معاملاتِ تکوین میں اختیار فرمایا کہ جو آیات کا محکی عنہ قرار پائے وہی اُس کا موجب بھی ہو، اور اُسی کو بعینہٖ عمل میں لانا آیت کی تعمیل کہلائے۔ اس لئے اس اصول کا باطل اور غیر معقول ہونا واضح ہو گیا اور آیاتِ تکوین میں مماثلتِ افعالِ خداوندی کے معنی لئے جانے بالکل ہی مہمل اور بے معنی ثابت ہوئے۔

ہاں اگر مماثلت کے معنی قدرتی یا غیر اختیاری تشبہ کے ہیں کہ ہم جب باذنِ الٰہی مادّہ کو توڑ پھوڑ کر اُس کی صنعتی ترکیب و تحلیل سے ضروریاتِ زندگی اور اسبابِ معاش کا استخراج کریں گے تو اس

سے قدرتی طور پر افعالِ خداوندی سے فی الجملہ مشابہت لازم آجائے گی یعنی مقصود اسبابِ معاش پیدا کرنا ہوگا نہ کہ تشبہ بالخالق، تو اس سے ہمیں انکار نہیں، مگر یہ اصلاً مماثلت نہیں ہے بلکہ انتفاع اور کسبِ معاش ہے جو جائز ہی نہیں واجب ہے، اور جس کا امر کیا گیا ہے، مگر وہ امر خود اِن آیاتِ تکوین سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اُس کے لئے جداگانہ مستقل احکام اور حدود ہیں جنہیں شریعت نے اپنے اپنے موقعہ پر واضح فرما دیا ہے۔

ان آیاتِ کائنات کا حاصل اور تقاضا صرف فکر و تدبر، مصنوع سے صانع پر استدلال اور خالق کی معرفت حاصل کرنا ہے، پس ہمیں اس سے انکار نہیں کہ کائناتی مادّوں سے انسان صنعت و حرفت کے ذریعہ ضروریاتِ زندگی مہیّا کرے، کیونکہ یہ خود مامور بہ ہے۔ انکار اس سے ہے کہ ان آیاتِ تکوین کا منشاء صنعت و حرفت کی ترقی یا اُن کا تجارتی کاروبار پھیلانا ہے، جس کا دعویٰ برق صاحب کر رہے ہیں، ان آیات کا ماحصل تکوینی دلائل سے معرفتِ خالق ہے، چنانچہ ان آیات میں جگہ جگہ مصنوعاتِ الٰہیہ اور تخلیقِ خداوندی کے نمونے زمین، آسمان، بجلی، ہوا، بادل، آگ، حیوان، انسان، جمادات، نباتات اور ان کے طبعی افعال و خواص وغیرہ پیش کر کے ہر جگہ آخر میں صرف یہ کہنے پر قناعت کی گئی ہے کہ ان میں اللہ کی قدرت کی بڑی بڑی نشانیاں پوشیدہ ہیں، مگر کن کے لئے ہیں؟ **لِقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ، لِقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ، لِقَوْمٍ يَّسْمَعُوْنَ، لِقَوْمٍ يَّتَذَكَّرُوْنَ، لِاُولِی الْاَلْبَابِ، لِاُولِی النُّهٰی.** یعنی ان میں نشانیاں ہیں عقلاء کے لئے، مفکروں کے لئے، سمع و طاعت والوں کے لئے، بیدار مغزوں کے لئے، دانش مندوں کے لئے اور ہوش مندوں کے لئے۔

کیونکہ ظاہر سے باطن کا پتہ لگا لینا، صورت سے ماہیت کا سراغ نکال لانا اور ہیئت سے حقیقت تک پہنچ جانا ہی عقل، تدبر، دانش، ہوش مندی، فکر رسا اور بیدار مغزی کا کرشمہ ہوسکتا ہے۔ گویا مادّہ کا معنوی تجزیہ کر کے اُس سے علم پیدا کرنا اور وہ بھی علم حقیقت اور پھر اس سے حقیقۃ الحقائق تک جا پہنچنا بلاشبہ اونچی عقل اور اعلیٰ دانائی ہی کا کام ہے۔ یہی قدرت کی وہ بڑی نشانی ہے جس کو اہلِ عقل ان تکوینیات میں سے نکال لاتے ہیں، لیکن مادّہ کو توڑ پھوڑ کر چھری کانٹے بنا لینا، ریل موٹر چلا لینا، برق و بخار سے لوہے کی کلیں ہلا دینا اور مختلف قسم کی صناعیاں بروئے کار لا کر بازاروں اور دکانوں کو تجارتی

مال سے پاٹ دینا اور اُس سے سرمایہ دار بن کر اینٹھ مروڑ سے رہنا آخر کون سی ایسی بڑی نشانی تھی جو قرآن کے اُترے بغیر کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتی تھی؟ قرآن جب تک نہیں اُترا تھا جب بھی تو ہر قوم اپنے مناسبِ حال ومزاج اور ضروریاتِ وقت کے لحاظ سے اِن ساری صنعتوں میں ترقی کر رہی تھی، عاد وثمود کی حیرت ناکی، حیرت ناک مُدنیّت کے کارنامے اُن کے بعد کلدانیوں، قومِ ابراہیم کی طلسماتی ترقیات، اُن کے بعد رومیوں اور ایرانیوں کے اعلیٰ ترین تمدنی عجائبات، نیز اور دوسری اقوام کی محیرالعقول مادّی صناعیاں قرآن ہی کے بیان کے مطابق اُس کے نازل ہونے سے کہیں پہلے سے موجود تھیں، اُن کا وجود قطعاً قرآن کے نزول پر موقوف نہ تھا، بلکہ سرے سے نبوت پر بھی معلق نہ تھا، بلکہ ایسی ترقیات زیادہ تر اُن اقوام نے کی ہیں جو نبوّتوں سے بیزار اور آسمانی کتابوں کا مذاق اُڑانے والی تھیں، پس یہ تمدنی صنعت گری کون سی اہم چیز تھی کہ اگر قرآن نہ اترتا تو وہ رونما نہ ہوتی؟

کیا برق صاحب اس کا کوئی ثبوت پیش کر سکتے ہیں کہ یورپ کے ترقی یافتہ باشندوں نے یہ مادّی ترقی قرآن پڑھ پڑھ کر کی ہے اور کیا انگلستان، امریکہ، جرمنی اور جاپان وغیرہ کے مشینی کارخانے، سورۂ بقرہ اور آلِ عمران سے مستنبط کئے گئے ہیں کہ آج کے مسلمان بھی قرآن پڑھ پڑھ کر ٹیکنیکل کارخانوں کا سنگِ بنیاد رکھیں اور اُن میں بڑھیں چڑھیں؟ آج ملحدانِ یورپ قرآن ہی کو نہیں سرے سے نبوت ہی کو تسلیم نہیں کرتے اور اگر کوئی اپنے خیال میں کسی حد تک کسی نبی یا کتاب کو مانتا بھی ہے تو صرف ادب اور انشاء یا نظر وفکر کی حد تک، مگر معاملات میں اُسے کلیتہً ٹھکرائے ہوئے ہے، لیکن اُن کی کون سی صنعت وحرفت یا مادی ترقی اس بے عملی سے رُکی ہوئی ہے کہ ان کی ترقیات کو قرآنی عمل پکارا جائے۔

پس قرآن کا بزعم برق صاحب بڑے شدومد سے ایسے امور پر توجہ دلانا جو سرے سے اُس کے وجود ونزول ہی پر موقوف نہ تھے اور ایسے مبتذل علوم لا کر پیش کرنا جو پہلے سے عوام کو معلوم تھے اور ایسی ترقی کو اپنی ترقی کہنا جو اُس کو ٹھکرا دینے والی قومیں اُس کے برعکس عمل پیرا ہو کر بھی کر رہی ہیں اور کرتی آرہی ہیں، کونسا ایسا عظیم کارنامہ تھا کہ قرآن سرا اونچا کر کے اُسے عقلاء اور مفکروں کے سامنے بطورِ آیاتِ قدرت پیش کرتا؟ اس لئے ان آیاتِ قرآنی کی پیروی کے معنی افعالِ خداوندی کے ساتھ

کسی ارادی مماثلت یا مشابہت کے ثابت ہو ہی نہیں سکتے کہ انہیں مدلولاتِ قرآنی کہا جائے، بلکہ یہ تفسیر بالرائے اور ایک ذہنی اختراع ہے جسے قرآن کے سر زبردستی تھوپا جا رہا ہے ۔

و کل یدّعی حبا لیلیٰ و لیلیٰ لا تقرلهم بذاك

پس جب کہ قرآن کی اخباری آیات کی پیروی اور اُس میں چھپی ہوئی نشانیوں سے عملی زندگی بنانے کا مطلب نہ مماثلت نکلتا ہے نہ تشبّہ بالخالق جو برق صاحب کا منصوبہ تھا، تو پھر وہ کونسی عظیم المرتبت چیز ہے جو اِن اخباری آیتوں کے ذریعہ انسانوں تک پہنچانی مقصود ہے۔

اگر دل کی گہرائیوں سے غور کیا جائے تو وہ مقصد بجز کسی علمی اور عرفانی مقصد کے کوئی صنعتی یا تجارتی مقصد نہیں ہوسکتا اور وہ علم و عرفان بھی کائناتی مخلوق یا مواد و عناصر سے متعلق نہیں، کیونکہ اُس کے لئے صرف حیوانی حس کافی ہے کسی علم اعلیٰ یا عقل اعلیٰ کی ضرورت ہی نہیں، بلکہ وہ علم و عرفان خالقِ کائنات ہی کی ذات وصفات اور حقائقِ الٰہیہ سے متعلق ہوسکتا ہے کیونکہ نہ اُس سے اعلیٰ کوئی علم ہے نہ اُس سے اونچی کوئی معرفت، اور بلا شبہ قرآن ہی کے لئے زیبا تھا کہ وہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے اُترے اور پوری شدّومد سے قدرت کی ہزاروں حسی اور معنوی، آفاقی اور انفسی نشانیاں دکھلا کر انسانوں کو ایسے اچھوتے انداز میں یہ اعلیٰ ترین مقصد سمجھائے جس کی نظیر سابق میں نہ ملے، تاکہ اُس کے علمی اعجاز اور عرفانی انداز کا آج کی متمدن اور ترقی یافتہ دنیا بھی لوہا مانے بغیر نہ رہ سکے اور خدا کی حجت اس دور کے انسانوں پر تمام ہو جائے۔

پس ان تکوینی آیات سے درحقیقت نظر و فکر اور استدلال کی طرف توجہ کرنا مقصود ہے تاکہ آدمی مخلوق سے خالق کی طرف اور مصنوعات سے صانعِ عالم کی طرف متوجہ ہو اور ساری کائنات کو آئینۂ جمالِ حق بنا کر اُس کے ذریعہ سے حق اور کمالاتِ حق کا مشاہدہ کرے، اُس کی عظمت اپنے دل میں بٹھائے اور اس معرفت کو جوہرِ نفس اور صفتِ قلب و روح کر کے جب آخرت میں پہنچے تو حقائق اُس کے سامنے عیاں ہوں اور حقیقۃ الحقائق کا عینی مشاہدہ اُسے میسر آجائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان آیاتِ قرآنی کے علوم کا مقتضا یہ مادّی تصرفات نہیں جو غلطی سے سمجھ لیا گیا ہے، اور اسی لئے اس کائنات کو عملی قرآن کہہ دیا گیا، بلکہ ان خدائی تصرفات میں غور و فکر کر کے

استدلال کے ساتھ معرفتِ خالق کا عقیدہ دل میں جمانا اور معرفتِ نفس کی تکمیل کر کے اُس کی قوتِ عملیہ کو مضبوط بنانا ہے، تا کہ وہ اللہ کے اوامر ونواہی والی آیتوں کی تعمیل کے لئے مستعد اور ہمہ تن شوق بن کر عملی میدان میں آجائے اور اس طرح قوتِ عملیہ کی تکمیل ہو جائے۔

پس یہ آیتیں درحقیقت قلب سے تو اُس عرفانی عمل کا تقاضا کرتی ہیں جس کا نام عقیدہ ہے اور قالب سے اُس حسی عمل کا تقاضا کرتی ہیں جس کا نام عملِ صالح ہے، جو قربِ الٰہی کے درجات پر انسان کو چڑھاتا ہے، یعنی کوئی آیت تو مصنوعاتِ الٰہیہ کو پیش کر کے وجودِ صانع کے عقیدہ کو دلوں میں بدلائل راسخ کرنا چاہتی ہے، کوئی آیت قدرت کی تکوینی نشانیاں دکھلا کر اُس کی توحید کا عقیدہ دلوں میں جمانا چاہتی ہے، پھر کوئی آیت اُس کا کمالِ صناعی پیش کر کے اس کی تنزیہہ وتقدیس کا عقیدہ سامنے لاتی ہے اور کوئی آیت اتقانِ صنعت سامنے لا کر اُس کی حمد وثنا کا جذبہ اُبھارنا چاہتی ہے۔

پس ان آیات کا مقتضاء اور تقاضا کردہ عمل، افعالِ خداوندی کی مماثلت یا صنعت وحرفت اور تمدنی ایجادات کی ترقی نہیں بلکہ دینی فکر وتدبر کی ترقی ہے، گویا تدبر فی الآیات سے معرفتِ حقائق اور معرفتِ الٰہی تک پہنچنا جو افعالِ قلوب اور مساعیٔ روح کی ترقی ہے اور پھر ان عرفانی عقیدوں کے تقاضا سے افعالِ عبودیت کی ادائیگی اور عام بدنی عبادات کا بروئے کار لایا جانا ہے جو درحقیقت ان عقائد کے آثار اور ثمرات کی ترقی ہے۔

ہاں مگر ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ معرفتِ عقائد میں استقامت اور قوتِ علمیہ کی راست بازی جس میں کجی اور کج فہمی کا شائبہ نہ ہو، بغیر ذہن کی سلامتی اور ذہنیت کی استقامت کے ناممکن ہے، پھر اس صحیح معرفت اور علمی قوت کی حقیقی راستی کے بعد بھی عادۃً عمل کا نقشہ اُس وقت تک صحیح اور مطلوبہ انداز پر نہیں آسکتا جب تک کہ کسی عارف کا کوئی عملی نمونہ سامنے نہ ہو، تا کہ اُسے دیکھ دیکھ کر اور اُس پر تطبیق دے دے کر عمل وعبادت کے وہی نقشے بنتے رہیں جو مطلوب ہیں، بالخصوص جب کہ یہ عمل خدا تک پہنچنے اور اُس کے قرب حاصل کرنے کا ہو تو وہ اُس وقت تک کبھی بھی مطلوبہ نہج پر استوار نہیں ہوسکتا جب تک کہ عمل کا کوئی خدائی نمونہ سامنے نہ ہو، جس کی زبان، طرزِ ادا، لب ولہجہ اور اشارات وغیرہ سے ہم خدا کے قانون اور اُس کی عملی مرادوں کو سمجھ سکیں اور جس کے عملی نمونوں کی محسوس

ہیئتوں کو ذہن میں جما کر ہم اُسی نداز سے عمل پیرا ہو سکیں، اور اس طرح ہمارا علم تو صحیح ہو کر علم نافع بن جائے اور عمل مقبول ہو کر عملِ صالح ہو جائے جو منزلِ مقصود تک پہنچا سکے۔ اس لئے حق تعالیٰ نے قرآن اُتار کر اُس کے تمام علمی وعملی گوشوں کو نمایاں کرنے اور فہم وعمل کی صحیح رہنمائی کے لئے ذاتِ بابرکاتِ محمدیؐ کو حسی اور عملی نمونہ بنا کر دنیا کے سامنے پیش کیا تا کہ آپؐ کے خالص اور قطعی علم بالقرآن سے ہم علم سیکھیں اور آپؐ کے مقبول اور مصدقہ الٰہی عمل بالقرآن سے ہم عبادت، عادت اور معاشرت وسیاست وغیرہ کے عمل کی مطلوبہ صورتیں قائم کر سکیں اور آپؐ کے تخلق باخلاق اللہ سے ہم اپنے قوائے عمل اور اخلاق صحیح کر لیں۔ اس لئے عملی قرآن حقیقتاً ذاتِ محمدیؐ ثابت ہوتی ہے جس نے قرآنی علوم کے مطابق عملی نمونے قائم کر کے دکھلائے نہ کہ یہ کائنات حسی، کیونکہ اگر یہ عمل ہے تو خدا کا ہے نہ کہ بندوں کا مطلوبہ عمل۔ اور خدا کا عمل یقیناً عبادت نہیں ہو سکتا، حالانکہ بندوں سے عمل بالقرآن کی صورت میں عبادت مطلوب ہے جو بنصِ قرآن تخلیقِ انسانی یعنی عالمِ خلق کی بھی حقیقی غایت ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ○ (سورۃ الذاریات:۵۶)

”اور میں نے جن وانس کو (دراصل) اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کیا کریں۔“

اور عالمِ امر ونہی کی بھی واحد غرض وغایت یہی ہے:

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ وَيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةُ . (پارہ عم، سورۂ بینہ)

”حالانکہ اُن لوگوں کو یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت کو اسی کے لئے خاص رکھیں، یکسو ہو کر نماز کی پابندی رکھیں اور زکوٰۃ دیا کریں، یہی طریقہ ہے ان درست مضامین کا۔“

اور خود اس عالمِ خلق یعنی کائنات اور اُس کے عناصر ومَوالید نیز اُس کے افعال وخواص کا ذکر، سو وہ محض مثال اور دلیل کے طور پر سامنے لایا گیا ہے نہ کہ نمونۂ عمل بنا کر، اگر کائنات کا یہ صنعتی عمل ہی قرآن کا مقتضاء ہو تو معروضۂ سابق کے مطابق جب کہ اخباری آیات کے تحت ہر مخاطبِ قرآن پر ایک کائنات بنانا اور انشائی آیات کے تحت ایک قرآن بنانا، بمماثلتِ خداوندی ضروری ہوگا، تو

حاصل یہ نکلے گا کہ انسان اس عالم میں بندگی کرنے نہیں آیا بلکہ خدائی کرنے کے لئے آیا ہے، حالانکہ اس بدیہیّ البطلان نظریہ کا رد قرآن کی آیاتِ بالا اور عقلِ سلیم نیز بحیثیت مجموعی پورا دین صاف طور پر کر رہا ہے جس کی اسلام میں کوئی کھپت ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لئے اس کائنات کے قرآنی عمل ہونے کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا بلکہ واضح ہوگا کہ قرآنی عمل جب کہ عبادت اور بندگی ہے تو اس امت کا عبدِ کامل ہی اس قرآنی عمل کا نمونہ ہوسکتا ہے (اور وہ عبدِ کامل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرا کوئی نہیں ہوسکتا) نہ کہ جبال و بحار اور دخان و بخار۔

پس اگر برق صاحب کی طرح تعدّدِ قرآن کا دعویٰ ہی کچھ قرآن کی منقبتِ عظیمہ ہے تو وہ یوں ہونا چاہئے تھا کہ اس عالمِ موجودات میں ایک یا دو ہی قرآن جلوہ گر نہیں ہوئے، جیسا کہ برق صاحب کا دعویٰ ہے بلکہ تین قرآن لائے گئے ہیں۔ ایک یہ کتابی قرآن جو مجموعۂ احکام ہے، ایک یہ کائناتی قرآن جو مجموعۂ شواہد و دلائل ہے اور ایک یہ انفسی قرآن یعنی ذاتِ نبویؐ جو مجموعۂ اخلاق واعمال ہے۔

پس کتاب اللہ یعنی اوراقِ مرقوم کو تعلیمی قرآن کہنا چاہئے اور اس کائنات کو تمثیلی قرآن کہنا چاہئے اور رسول اللہ یعنی ذاتِ محمدی کو تعمیلی قرآن کہنا چاہئے۔

پس جو کتاب اللہ سے آنکھ بند کرلے گا وہ علم وہدایت سے محروم رہے گا، جو کائنات میں تفکر سے آنکھ بند کرلے گا وہ شہودی دلائل سے محروم رہ جائے گا اور جو اُسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرفِ نظر کرے گا وہ علم بالقرآن سے محروم رہ جائے گا۔

بہر حال سماوات وارض کے عجائبات کی طرف متوجہ کرنے اور اُن میں غور وفکر کا امر کرنے کا مقصد قرآنی ہدایات کی روشنی میں معرفتِ خالق، معرفتِ توحید، ذات وصفات اور معرفتِ توحیدِ افعال سے نفسِ انسانی کی تکمیل اور اُسے فضائل علم واخلاق سے آراستہ اور مہذب بنانا ہے، ریل وتار، فون ولاسلکی، موٹر اور جہاز وغیرہ کے کارخانے کھلوانا نہیں یعنی موحد اور عابد بنانا ہے، انجینئر، لوہار اور بڑھئی بنانا نہیں، کیونکہ یہ سب کچھ بننا نہ قرآن پر موقوف ہے نہ ختم نبوت کی لائی ہوئی معرفت وبصیرت پر۔ البتہ بطور وسیلۂ عبادت ان مادّی اشیاء اور تمدنی صنائع سے کلیتہً الگ کر دیا جانا بھی

مقصود نہیں بلکہ بضرورتِ عبادت اور بضرورتِ نفاذِ خلافت ان وسائل کی تحصیل بھی ضروری قرار دی گئی ہے تا کہ معاش کی طرف سے مطمئن ہو کر ایک انسان معاد کی فکر کر سکے اور قانونِ الٰہی کو قوت سے دنیا میں پھیلانے اور رواج دینے میں اُس کیلئے کوئی مانع یا حیلہ باقی نہ رہے۔ بالفاظِ دیگر وہ اسبابِ معاش سے تو اپنے نفس کا مقابلہ کر سکے جو راہِ دین میں سب سے بڑا دشمن اور مانع ہے اور وسائل قوت وشوکت سے فتنہ پردازوں کا مقابلہ کر سکے جو راہِ شوکتِ دین میں سب سے بڑے حارج اور مانع ہیں، اور اس طرح اعدائے نفسی اور اعدائے آفاقی کی دستبرد سے دین اور شوکتِ دین محفوظ رہے۔

پس یہ مادّی وسائل اور تمدنی ایجادات برق و بخار، ریل وتار، گن اور بم، موٹر اور جہاز، یا زمانہ کے حسبِ حال دیگر اسبابِ نقل وحمل اور اسبابِ عمل وخبر جس کسی دور میں بھی چل پڑیں گے اور اُن پر حیاتِ دنیا موقوف ٹھہر جائے گی تو اسلام بھی اُنہیں لامحالہ اختیار کرنے سے نہیں روکے گا، لیکن نہ وہ اُن کی ایجاد وتخلیق کو مقصدِ زندگی بنائے گا، نہ اُن کی تخلیق وایجاد میں بالاصالت وقت صرف کرنا ضروری سمجھے گا، البتہ اگر چل پڑیں گے تو بطورِ وسیلہ انہیں قبول کرلے گا لیکن جب بھی اُس کی اخلاقی قوتیں بروئے کار آجائیں گی تو وہ ان مصنوعی قوتوں سے اس کے لئے جگہ خالی کرالے گا۔

پس اسلامی نقطۂ نظر سے نہ تو نظری طور پر ان وسائل کو مقاصد باور کرنا ہی جائز رکھا گیا ہے اور نہ عملی طور پر ان میں برنگِ مقاصد غرق اور مستہلک ہو جانا ہی روا رکھا گیا ہے۔

اس نوعیت کے واضح ہو جانے کے بعد یہ جرأت نہ ہونی چاہئے کہ مقاصدِ عبودیت کو چھوڑ کر صرف ان فانی وسائل میں کھو جانے اور اُنہیں ہی مقصدِ زندگی ٹھہرا لینے کو خلافتِ الٰہی کہا جائے، کوئی بھی سنجیدہ عقل اسے تسلیم نہیں کر سکتی کہ جس خلافتِ الٰہی کے برپا کرنے کے لئے ہزار ہا انبیاء مبعوث ہوئے، لاکھوں حواری اور صحابۂ انبیاء پیدا کئے گئے اور کروڑوں نائبانِ انبیاء اور صلحاء ظاہر ہوئے اُس خلافت کے معنی لوہے، پیتل، لکڑی اور پتھر وغیرہ کے مختلف معاشی سامان ڈھالنے اور اُن سامانوں سے اسبابِ عیش ونشاط یا اسبابِ تباہی وہلاکت، افراط کے ساتھ مہیّا کر کے دنیا میں فساد مچانے کے ہیں۔ اگر یہی خلافتِ الٰہی تھی تو معاذ اللہ فرعونِ مصر، کسرائے فارس، قیصرِ روم، خاقانِ چین، راجائے ہند، نیز دوسرے اور بڑے بڑے عیش پسند یا جنگ جو سرمایہ دار بلکہ تمام دشمنانِ انبیاء جیسے قارون اور

ہامان، نمرود اور شداد، ابوجہل اور ابولہب وغیرہ سب سے بڑے خلفائے الٰہی ثابت ہوتے ہیں، یا پھر بڑے بڑے صناع لوہار، بڑھئی صراف اور سنار وغیرہ خلفائے الٰہی ثابت ہوں گے، اور جب کہ ان فنون اور فن کاروں کے وجود کے لئے قرآن اور نبوت ہی کی ضرورت نہ تھی تو دوسرے لفظوں میں اس خلافت کے لئے بھی نہ نبوت کی ضرورت رہتی ہے نہ قرآن کی، بلکہ اس خلافت کے حق میں نبوت حارج نکلتی ہے، اس لئے کوئی نبی بھی اس ''برقی اصول'' پر خلیفۂ الٰہی باقی نہیں رہ سکتا، بلکہ کوئی بھی ایسا شخص جوان مادّیات کے عشق سے کٹ کر یادِ خداوندی میں راسخ القدم ہو، دنیا پر آخرت کو ترجیح دیتا ہو یا آخرت کے راستہ سے دنیا پر قابو پانے کا جذبہ وعمل رکھتا ہو، خلافت کی فہرست میں شامل نہیں رہ سکتا، حالانکہ اس نظریہ کے محالِ شرعی ہونے میں کسی بلید سے بلید انسان کو بھی تأمل نہیں ہوسکتا۔

مگر یہ شرعی استحالہ محض اس لئے لازم آیا کہ خلافت کے معنی اُلٹ دیئے گئے اور اُس کے عنوان کو باقی رکھ کر اُس کے حقیقی مفہوم میں معنوی تحریف کر دی گئی، جس سے خلافت کا لفظ تو باقی رہ گیا اور حقیقت گم ہوگئی۔ اس تلبیس کی انتاجی شکل برق صاحب کے نظریہ پر اب یوں ہوجاتی ہے کہ خلافت کی حقیقت ایمان داری ہے اور ایمان داری کی حقیقت یہ دنیا داری ہے اور دنیا داری کی حقیقت یہ لوہاری اور نجاری ہے اور لوہاری ونجاری کی حقیقت دوکانداری ہے، اور اس دوکانداری کی حقیقت عیاشی اور ظلم کی گرم بازاری ہے۔ لہٰذا خلافت کے معنی عیاشی اور ظلم وستم کے نکل آئے اور یہ خلافت جب کہ خدا کی ہے اور یہ انسان اُسی کا خلیفہ اور نائب بن کر آیا ہے تو معاذ اللہ یہ عیاشی اور ستم رانی آخر میں خدا کا وصفِ خاص ثابت ہوجاتی ہے۔ فَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ، كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا۔

پس کہاں خلافت کے معنی تکمیل انسانیت کے تھے اور کہاں اب تخریبِ انسانیت کے نکلے، یہ سب اُسی بدذوقی اور زیغ کا نتیجہ ہے کہ جو تزکیہ سے الگ رہ کر محض الفاظِ قرآن سے اُس کے معنی ناہموار نفس سے اختراع کر لئے گئے، اُن ہی کو مرادِ ربانی سمجھ لیا گیا ہے اور دین کو الہامی رکھنے کے بجائے اختراعی قرار دے لیا گیا تا کہ اس کی تعبیرات کو باقی رکھ کر از راہِ تلبیس اُس کے معانی میں من مانے تصرفات کے راستے کھلے رہیں اور اس طرح مسلمانوں کو الفاظِ قرآنی سنا کر بآسانی جال میں

پھانسا جاسکے۔

بہرحال جس خلافتِ الٰہی کے لفظ کو ہاتھ میں لے کر یہ تجارتی، صنعتی اور تمدنی ترقی اُس کے مفہوم میں شامل کی گئی بلکہ تنہا اُسی کو اُس کا صحیح مفہوم قرار دے دیا گیا اُس کی حقیقت اچھی طرح واضح کردی گئی تاہم اس کی ضرورت پھر بھی باقی رہ جاتی ہے کہ بحث وتنقید سے الگ ہوکر تحقیق کی نگاہ سے بھی اس مسئلہ کو دیکھا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ اگر خلافت اور ایمانداری کے وہ معنی نہیں، اور یقیناً نہیں کہ جن کو برقؔ صاحب نے اختیار کیا ہے تو اُس کے اصلی معنی کیا ہیں؟ اور اگر یہ تمدنی ایجادات اور مادّہ کو توڑ پھوڑ کر مختلف اشیاء بنانا یا عناصرِ کائنات کو مسخر کرنا، ہواؤں میں اُڑنا اور ایجاد واختراع سے مادّی عالم کو قابو میں لے آنا خلافتِ الٰہی نہیں تو کیا پھر خلافت کے معنی بقول برق صاحب اُسی کوری ملّائیت کے نہیں رہ جاتے جس کے نیچے بقول موصوف منشائے قدرت سے ناواقفی، انفسی اور آفاقی وسائل سے بے خبری اور انجام کار بے بسی اور بے حسی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے؟ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ خلافتِ الٰہی کی نوعیت پر ایسے انداز سے روشنی ڈالی جائے کہ تسخیرِ کائنات کی وہ نوعیت بھی روشن ہوجائے جو قرآن نے انسان سے طلب کی ہے اور خلافت کا حقیقی مفہوم، نیز عبادت وبندگی یا دیانت کے فرائض کا تعلق بھی اس تسخیرِ عالم سے واضح ہوجائے جو اساسِ خلافت کی حیثیت رکھتا ہے اور ساتھ ہی جن تین قرآنوں کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اُن کے عرض کردہ موضوع اور مقصد کی نوعیت بھی تحقیقی رنگ میں کھل جائے۔

قرآن کا مقصدِ وحید تکمیلِ خلافت ہے

سو حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کا مقصدِ وحید انسان کو اس کی حدِ کمال پر پہنچا کر اس کی انسانیت کی تکمیل کرنا ہے اور جب کہ کمال کا حقیقی سرچشمہ ذاتِ خداوندی کے سوا دوسرا نہیں ہوسکتا جس کے اوصاف وافعال سے اُسی کے فرمان کے مطابق مشابہت پیدا کر کے اُن کمالات کو بقدرِ استعداد وقابلیت جوہرِ نفس بنالینا ہی انسانیت کی تکمیل ہے اور اس تشبّہ یا استکمال ہی سے خدا کی نیابت وخلافت کا استحقاق خصوصی طور پر انسان کے لئے ثابت ہوتا ہے تو تکمیلِ انسانیت ہی کا دوسرا نام تکمیلِ خلافت ٹھہرا اور قرآنِ حکیم کا حقیقی مقصد انسان کو خلیفۂ ربانی دکھانا قرار پایا۔

معیارِ خلافت واستخلاف

ظاہر ہے کہ کوئی بھی کسی کا خلیفہ یا نائب اور قائم مقام اُس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ منیب اور اصل کے اوصاف کو اپنے اندر سمونہ لے اور اُن سے متأثر ہو کر اصل کا نمونہ نہ بن جائے۔ ایک عالم کا خلیفہ ایک عالم ہی ہوسکتا ہے نہ کہ جاہل۔ ایک عارف باللہ اور روشن ضمیر درویش کا خلیفہ عارف ہی ہوسکتا ہے نہ کہ تنگ سینہ اور کور بطن۔ ایک با اقتدار بادشاہ کا قائم مقام با اقتدار ہی بن سکتا ہے نہ کہ گدائے بے نوا اور عاجز و درماندہ۔ ایک پہلوان کا خلیفہ پہلوان ہی ہوگا نہ کہ پہلوانی کے داؤ پیچ سے نابلد، ایک شاعر کا قائم مقام شاعر ہی ہوسکتا ہے نہ کہ فن شاعری سے ناواقف۔

اس لئے خدائے برتر وتوانا کا خلیفہ وہی ہوسکتا ہے جو خدائی اوصاف وکمالات کا پَرتو اپنے اندر لئے ہوئے ہو، اُن سے متأثر ہو، اُن کا سچا نمونہ بن کر پردۂ دنیا پر نمودار ہو اور پوری طرح اُس کا اطاعت شعار ہو کر اُس کی مرضیات پر عمل پیرا ہو، نہ کہ وہ جو اُس کے اوصاف وکمالات سے قطعاً ناآشنا یا اُن کی نسبت سے نااہل اور یا اُن اوصاف وافعال کی مخالف سمت میں جارہا ہو اور اُسے اطاعت وانقیاد سے کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ ہر آن بغاوت پر تلا ہوا ہو۔

کمالاتِ خداوندی کی تین نوعیں

ہاں مگر اللہ جل ذکرہٗ کے وہ لامحدود کمالات جن کے اقتباس سے آدمی خلیفۂ الٰہی قرار پاتا ہے اصولی نقطۂ نظر سے تین نوعوں میں منحصر نظر آتے ہیں، کمالاتِ علم وادراک، کمالاتِ وصف واخلاق اور کمالاتِ صنعت وافعال۔ چنانچہ کتاب وسنت میں جس قدر بھی اسماء وصفات اسم یا فعل کی صورت سے ذکر فرمائے گئے ہیں وہ سب ان ہی تین انواعِ کمالات کی نشان دہی کرتے ہیں یا وہ علمی اسماء ہیں جن سے اللہ کے علمی کمالات پر روشنی پڑتی ہے جیسے علیم وخبیر، سمیع وبصیر، مدرک وواجد وغیرہ۔ یا وہ اخلاقی اسماء ہیں جن سے اُس کے جوہری اخلاق اور پاکیزہ ولطیف قوائے باطن پر روشنی پڑتی ہے جیسے صبور وشکور، رؤف وغفور، رحیم وکریم، عفوّ وحلیم اور قوی ومتین وغیرہ۔ یا افعالی اور صناعتی اسماء ہیں جن سے اس کے صنعتی کمالات پر روشنی پڑتی ہے جیسے خالق وباری، بدیع ومصور، مبدئ ومعید، محی

ومميت، نافع وضار اور رازق ومعطی وغیرہ۔ بقیہ اسماء سب کے سب یا تو اِن ہی تین کے متعلقات اور مبادی وآثار میں سے ہیں یا نفسِ ذات کے پردہ دار ہیں۔

قرآن کریم نے اصولی اور کلی طور پر ان تینوں کمالات کا حقیقی سرچشمہ حق تعالیٰ کو بتلاتے ہوئے سارے جہانوں پر اُس کے ان ہی تین کمالات کا احاطۂ عام ثابت فرمایا ہے، کمالاتِ علم وادراک کے احاطۂ عام کے بارے میں ارشاد ہے:

وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا۝　(سورہ طلاق:۱۲)

''اور اللہ ہر چیز کو احاطۂ علمی میں لئے ہوئے ہے۔''

کمالات وصفتِ اخلاق کی اصل صفتِ رحمت تھی جو جمالی اخلاق کا سرچشمہ اور جلالی اخلاق کا سرمنشاء ہے اور جس کی ہمہ گیری گویا تمام اخلاقِ کمال کی ہمہ گیری ہے اُس کے احاطۂ عام کے بارے میں ہے:

وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ.　(سورہ اعراف:۱۵۶)

''اور میری رحمت تمام چیزوں کو گھیرے ہوئے ہے۔''

کمالاتِ صنعت وافعال کے احاطۂ عام کے بارے میں فرمایا:

صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْ اَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ.　(سورہ نمل:۸۸)

''یہ خدا کا کام ہوگا جس نے ہر چیز کو (مناسب انداز پر) مضبوط بنا رکھا ہے۔''

غرض کمالاتِ ربانی کی یہی تین اصولی انواع ہیں جو تمام برکات ومبرّات کا سرچشمہ ہیں اس لئے قدرتی بات ہے کہ انسان اللہ کا نائب یا خلیفہ اُس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ ان سہ گانہ کمالات میں اُسی کے طرزِ کمال کا نمونہ بن کر نہ دکھلائے اور ان کمالاتِ علم وادراک، کمالاتِ وصف واخلاق اور کمالاتِ صنع وافعال کی روشنی اپنے اندر جذب کر کے اُسی انداز سے نہ پھیلائے جو اندازۂ افادہ خود اُس خداوند ذوالجلال والاکرام کا ہے۔

بعثتِ انبیاء کا مقصد

ان ہی کمالاتِ سہ گانہ کی ترویج و تکمیل ہے

چونکہ انبیاء علیہم السلام اوّلین خلفائے الٰہی ہیں اس لئے ان کی بعثت کی غرض و غایت ان ہی تین کمالات ''علم و خلق و صنع'' سے بنی آدم کو آشنا بنانا اور عملی طور پر اس راہ پر چلانا ہے تا کہ انسان خلیفۂ الٰہی بن کر اپنے منیب کی منشاء کے مطابق ان ہی تینوں کمالات کی روشنی میں اس کائنات کا انتظام کرے اور مالکِ کائنات کی مرضی پر خود چل کر اُس کی رعایا کو چلائے۔

اسی لئے سردارِ انبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کی غرض و غایت ان ہی تین کمالات کی ترویج و اشاعت ظاہر فرمائی، چنانچہ علمی کمالات کی ترویج کا غرضِ بعثت ہونا تو ان الفاظ میں ظاہر فرمایا کہ:

اِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا.

''میں بھیجا گیا ہوں معلم بنا کر۔''

اخلاقی کمالات کی ترویج کا غرضِ بعثت ہونا ان الفاظ میں ظاہر فرمایا:

بُعِثْتُ لِاُ تَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ.

''میں بھیجا ہی اس لئے گیا ہوں کہ اعلیٰ ترین اخلاق کی تکمیل کر دوں۔''

عملی اور صنعتی کمالات کے غرضِ بعثت ہونے کے اعلان کے لئے شریعتِ غرّا کی ترویج کو غرضِ بعثت ظاہر فرمایا جو ہر نوع کی حکمتِ عملی یعنی تہذیبی، منزلی، مدنی، عمرانی، تمدنی، اقتصادی، سیاسی اور صنعتی وغیرہ افعال کے فطری اصول پر مشتمل ہے اور جس کے مجموعہ کا نام شریعت ہے:

بعثت بالحنيفية السهلة السمحة البيضاء.

''میں بھیجا گیا ہوں سیدھی، سہل روشن اور رعایتوں پر مشتمل شریعت دے کر۔''

قرآن حکیم نے ان تینوں مقاصدِ بعثت کو ایک مختصر آیت میں اعجازی جامعیت کے ساتھ جمع

فرما کر اعلان فرمایا کہ:

هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُزَكِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ. (سورہ جمعہ:۳)

’’وہی ہے جس نے (عرب کے) ناخواندہ لوگوں میں اُن ہی (کی قوم) میں سے (یعنی عرب میں سے) ایک پیغمبر بھیجا جو اُن کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو (عقائدِ باطلہ واخلاقِ رذیلہ سے) پاک کرتے ہیں اور اُن کو کتاب اور دانشمندی (کی باتیں) سکھاتے ہیں۔‘‘

اس آیت میں بعثت کی ایک غرض تلاوت وتعلیمِ آیات بتلائی گئی جو کمالاتِ علم کی تکمیل ہے۔ بعثت کی دوسری غرض تزکیۂ نفوس ظاہر فرمائی گئی جو کمالاتِ اخلاق کی تکمیل ہے۔ بعثت کی تیسری غرض تعلیمِ حکمت فرمائی گئی جو اسوۂ حسنہ یعنی حکمتِ عملی کے ذریعہ کمالاتِ عمل کی تکمیل ہے۔ کیونکہ حکمت کے معنی حسبِ تفسیر عیسیٰ علیہ السلام علم نافع اور عمل صالح کے ہیں جیسا کہ ابن تیمیہ نے نقل کیا ہے اور علم نافع جب کہ تلاوتِ آیات میں آ گیا تو آگے علم صالح ہی حکمت کے مفہوم میں باقی رہ جاتا ہے، چنانچہ بعض مفسرین نے حکمت کی تفسیر عملی تکمیل ہی سے کی ہے۔

پس یہ آیت اس طرح تین حکمتوں، حکمتِ علمی، حکمتِ اخلاقی اور حکمتِ عملی پر مشتمل نکلی، جس سے واضح ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ تمام انبیاء کے دنیا میں بھیجے جانے کی غرض وغایت ان ہی تین حکمتوں اور کمالوں کی علمی تشریح، اخلاقی تتمیم اور عملی تکمیل ہے جو اساسِ خلافت ہیں۔

کمالاتِ سہ گانہ کی نوعیت

ہاں پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ بسلسلۂ منصبِ خلافت ان ہر سہ کمالات میں تشبّہ بالخالق کی منزلیں طے کرنے کے لئے ان کمالاتِ الٰہیہ کی وہی نوعیت اختیار کرنی پڑے گی جو خود اُس سرچشمۂ کمالات کے یہاں اُن کی فطری نوعیت ہے تاکہ اُسی نوعیت کا علم وخلق اور صنع وعمل بہم پہنچ کر حقیقی معنی میں خلافت کا ثبوت فراہم ہو جائے اور اُس کی ضرورت نہ پڑے کہ خلافت کا شرعی لفظ اختیار کر کے اُس میں معنی اپنی طرف سے ڈالے جائیں اور حقیقی کے بجائے مصنوعی خلافت رہ جائے، حقیقت تلبیس کے سوا کچھ نہ ہو اور ظاہر ہے کہ ان ہر سہ کمالاتِ الٰہیہ کی وہ اولین اصولی نوعیت جو ان میں بطور قدرِ

مشترک یکساں طور پر پائی جاتی ہے غنائے کامل ہے، جس میں غیر کی محتاجی کا ادنیٰ شائبہ تک نہیں۔

چنانچہ علم الٰہی کی پہلی اور آخری شان یہ ہے کہ وہ وسائل اور وسائط کا محتاج نہیں، وہ کسی کا نہیں بلکہ خود اپنا ہے، وہ استدلالی نہیں بلکہ ذاتی ہے کہ ماضی و مستقبل اور شاہد و غیب سب اُس کے سامنے بطورِ علم ضروری کے خود بخود حاضر ہیں، اُسے حصولِ علم کے لئے استدلال کی حاجت نہیں کہ وہ قیاسات سے معلومات کے اندازے لگائے کیونکہ یہ جہل کی علامت ہے اور وہ جہل سے بَری و بالا ہے۔ اُسے ظن و تخمین سے نتائج تک پہنچنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ لاعلمی کا عیب ہے اور وہ ہر عیب سے منزّہ اور مقدس ہے، اُسے کتابوں سے پڑھ کر اور استادوں سے سیکھ کر معلومات حاصل کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ یہ ذات کا کمالات سے خلو اور استکمال سے ہے جو سراسر محتاجگیٔ غیر ہے اور وہ خلو اور احتیاج سے بری ہے، اُسے حقائق تک پہنچنے کے لئے صورتوں، شکلوں اور محسوس ہیئتوں کی حاجت نہیں کیونکہ یہ علم بالواسطہ ہے اور وہ وسائط کی محتاجگی سے بری ہے۔

غرض علم کے دائرہ میں پہلی چیز وہاں اسبابِ علم سے غنائے مطلق ہے اسی لئے علم کے مبادی ہوں یا نتائج، ہیئت ہو یا حقیقت، صورت ہو یا ماہیئت سب وہاں بیک دم حاضر ہیں۔ نہ اُن کے اوّل میں غیر کی محتاجگی ہے نہ آخر میں، نہ ظاہر میں نہ باطن میں، کیونکہ وہ خود ہی ہر چیز کا اوّل ہے اور خود ہی آخر، خود ہی ظاہر ہے اور خود ہی باطن۔ **ھو الاول لیس قبلہ شیء وھو الآخر لیس بعدہٗ شیء وھو الظاھر لیس فوقہ شیء وھو الباطن لیس دونہ شیء** اس لئے علم الٰہی کی اساس غنائے مطلق ٹھہر جاتی ہے، چنانچہ علم کے دائرہ میں اللہ کے حقیقی خلفاء وہی ہو سکتے ہیں جن کے علم کی شان یہ غنائے کامل ہو کہ وہ یا تو بلا کسب و اکتساب اور بلا واسطۂ کتاب و استاد نیز بلا ریاضت و مجاہدہ وہبی اور الہامی طور پر براہِ راست اللہ سے اُس کا علم پائیں جس کا نام علمِ لدنی ہے جو انبیاء علیہم السلام کی شان ہے، اور یا پھر کسب و ریاضت بھی اگر ہو تو انبیاء ہی کے تعلیم کردہ اصول و طرق اور اُن ہی کے پیش کردہ اُسوہ کے مطابق، جن پر چل کر یہ علم اگرچہ ابتداءً کسبی اور حصولی کہلائے مگر آخر کار علمِ الٰہی سے ایک نسبت پیدا کر کے وہبی بن جائے اور خود قلبِ صافی ہی میں سے علم کا چشمہ پھوٹ نکلے جس میں وہی شانِ غناء آجائے کہ نہ اس میں رسمی وسائط کی احتیاج باقی رہے، نہ کتاب و اُستاد اور دوسرے

وسائلِ تعلیم کی حاجت رہے جو اولیائے امت، ائمۂ ملت اور صلحائے قوم کی شان ہے۔

بینی اندرِ خود علومِ انبیاء بے کتاب و بے معید و اوستا

ہاں پھر علم ہی کی طرح یہی صورت اخلاقِ ربانی کی بھی ہے کہ اُن کا منتہا بھی درحقیقت یہی غنائے کامل ہے جو اس اخلاقی خلافت کی اساس ہے۔ یعنی ہر خُلقِ حَسن کی روح آخر میں یہی غناء اور عدمِ احتیاج نکلتی ہے جیسا کہ ہر بدخلقی کی روح انجام کار محتاجگی اور غیر کی غلامی اور اسیری نکلتی ہے۔ مثلاً تواضع للہ کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم رسمی جاہ اور خودی سے کنارہ کش اور بے نیاز ہیں، سخاوت وقناعت کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم مال و منال کی محبت وطلب سے آزاد اور بے پرواہ ہیں، صبر کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہمیں فوت شدہ کا غم نہیں یعنی ہمیں اس کی احتیاج نہیں۔ شکر کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم اس نعمت سے اٹکے ہوئے نہیں بلکہ منعم سے وابستہ ہیں جو سرچشمۂ غناء ہے۔ شجاعت کے معنی ہی جان سے بے نیازی اور استغناء کے ہیں۔ حیاء کے معنی ہی حق کی خاطر مرغوباتِ نفس سے بے پرواہ ہو جانے کے ہیں۔ ایثار کے معنی ہی دوسرے کے نفع کی خاطر اپنے منافع سے دست بردار اور بے نیاز ہو جانے کے ہیں۔ حلم کے معنی ہی انتقام سے بے نیازی اور جذباتِ انتقام سے بالاتر ہو جانے کے ہیں۔ عفو و درگذر کے معنی ہی حق کی خاطر سزا و تعزیر سے بے نیازی برتنے کے ہیں۔

غرض ہر خُلقِ حَسن کی روح آخر میں غناء اور غیر محتاجگی نکلتی ہے کہیں اپنے سے، کہیں دوسرے سے، کہیں اپنے حقوق سے، کہیں دوسرے کے حقوق پر دست درازی سے اور اس کے بالمقابل اخلاقِ حسنہ کی اضداد یعنی ہر بدخلقی کی بنیاد جبلی طور پر محتاجگی اور غیر کی اسیری نکلتی ہے۔ مثلاً تواضع کے مقابلہ میں تعلّی کے معنی غیر پر اپنا تفوق جتانے کے ہیں جو سراسر غیر کی محتاجگی ہے، کیونکہ غیر نہ ہو تو تفوق کس پر جتایا جائے؟ لہٰذا غیر کی محتاجگی ہوئی۔ پھر وہ ہمیں اپنے سے فائق خیال نہ کرے تو یہ تعلّی کامیاب کیسے ہو؟ لہٰذا غیر کے خیال تک کی محتاجگی ہوئی، اس لئے تعلّی اور شیخی سرتاپا احتیاجِ غیر نکلتی ہے جو ہمیں دوسرے کا اسیر اور قیدی بنا دیتی ہے جسے ہم غلط فہمی سے عزت تصور کرنے لگے ہیں حالانکہ وہ انتہائی ذلت اور ذلتوں کی جڑ بنیاد ہے۔ یا مثلاً سخاوت کے مقابلہ میں بخل کے معنی مالی محتاجگی کے ہیں نہ کہ اُس سے غنی اور آزاد ہو جانے کے۔ بے صبری اور جزع فزع کے معنی فوت شدہ سے اٹکاؤ اور

اُس کے غم میں گھل جانے کے ہیں کہ اُس کے بغیر چین و قرار نہیں، اگر اُس سے غنی ہوتے تو یہ بے چینی کیوں ہوتی؟ یہی اُس کی محتاجگی اور غلامی ہے، جبن و بزدلی کے معنی مقابل کی صورت سے متأثر ہو کر اس کی طاقت سے دب جانے کے ہیں اور تاثر ہی محتاجگی ہے، ناشکری اور کفرانِ نعمت کے معنی سر چشمۂ نعمت یعنی منعم سے کٹ کر خود اپنے بے نعمت نفس کی اسیری اور غلامی کے ہیں جو خود بذاتہٖ اس نعمت سے محروم تھا، ورنہ دوسرے سے نعمت کا خواہاں اور حاصل کنندہ کیوں ہوتا؟ اور محرومی و مفلسی یا عطائے غیر کی احتیاج ہی غیر کی اسیری ہے جو سرتا سر ذلتِ نفس ہے۔ حرص کے معنی دولت اور اسبابِ شہوت کی محتاجگی کے ہیں۔ بے حیائی اور فحش کے معنی عقل و شرع سے الگ ہو کر خواہشِ نفس کی پیروی کے ہیں اور نفس بالطبع جاہل اور بے تمیز ہے۔ گویا سر چشمۂ جہالت کی محتاجگی اور اسیری کے ہیں جو بہت بڑی ذلت ہے۔

غرض ہر بد خلقی محتاجگیٔ غیر اور ذلت کی جڑ ہے اور ہر نیک خلقی غنائے نفس، عزت و خودی اور وقار و خودداری کی اساس ہے۔ ظاہر ہے کہ جب حق تعالیٰ شانہٗ کی ذاتِ بابرکات تمام اخلاقِ حسنہ کا سر چشمہ اور معدن ہے تو غنائے مطلق اور صمدیت کا سر چشمہ بھی وہی ہو سکتا ہے اور اُس کا یہ غناء بھی اُس کی ذاتِ لامحدود کی طرح لامحدود ہی ہوگا، یعنی بے نیازی سارے جہانوں اور جہانوں کی ایک ایک چیز سے ہوگی، کائنات اور کائنات کے سارے وسائل سے ہوگی، اسی لئے اُس نے اپنی شان خود ہی ارشاد فرمائی کہ:

وَاِنَّ اللّٰهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ۝　　(سورہ عنکبوت:۶)

''اور بلاشبہ اللہ سارے جہانوں سے بے پرواہ ہے۔''

یعنی وہ کسی چیز سے اٹکا ہوا نہیں، اسی لئے اُس کی عزت اور اُس کا اقتدار بھی جہانوں کے ذرّہ ذرّہ پر چھایا ہوا ہے اور اسی لئے اُس نے اپنا نام صمد بتلایا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور سب اُس کے ہی محتاج ہیں۔ اس حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھ لینا کچھ مشکل نہیں کہ اخلاق کے سلسلہ میں اللہ کا نائب اور خلیفہ وہی ہو سکتا ہے جو ان اخلاقِ الٰہیہ صبر و شکر، جود و کرم، رافت و رحمت، محبتِ حق، قوت و متانت وغیرہ سے منصبغ ہو کر سارے جہانوں اور جہانوں کی ایک ایک چیز

سے بے نیاز اور غنی بن جائے اور بالفاظِ مختصر اپنے خالق کی غنائے کامل کا مظہرِ اتم بن کر اللہ کے سوا کسی غیر اللہ کا محتاج نہ رہے۔ بے نیازی، بے لوثی اور استغنائے کلی اُس کے چہرے مہرے، اُس کی ہر حرکت وسکون اور اُس کے اقوال وافعال سے نمایاں ہو اور اس غنائے کامل سے اُس کا باطن اور اندرون مطمئن، منشرح اور آسودہ ہو کر ہر غیر سے آزاد ہو جائے، نہ اُس کی عزت وجاہ کسی کے خیال پر موقوف ہو، نہ اُس کا حظ ونصیب کسی غیر کی عنایت پر معلق ہو، نہ اُس کے بسط وانبساط اور فرح وسرور وغیرہ کسی غیر سے اٹکے ہوئے ہوں جن کے زوال کا خطرہ اُسے فکر مند بنا کر اُسے غیر کا اسیر بنا دے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اخلاقی خلافت بھی آخر کار اُسی غنائے نفس پر قائم نکلی، جس پر علمی خلافت کی تعمیر کھڑی ہوئی تھی اور ظاہر ہے کہ جب انسان ان عنصری وسائل اور مادّی حوائج سے قلباً مستغنی ہوئے بغیر خداوندی اخلاق کے غناء کا ابتدائی نمونہ بھی قائم نہیں کر سکتا جو اخلاقی خلافت کے لئے خشتِ اوّل ہے تو ناممکن ہے کہ وہ خدائے برتر کی اخلاقی خلافت کا مستحق ٹھہر جائے اور اُس میں ان اخلاقِ ربانی کے نور سے ہر غیر اللہ سے قلبی استغناء کا ظہور نہ ہو اور وہ اخلاقی طور پر محتاجگیٔ غیر کی اُن دلدلوں سے باہر نہ نکل آئے جن کی ابھی ضروری تفصیلات عرض کی گئیں۔ اب خواہ یہ غیر اللہ جبال وبحار ہوں یا برق وبخار، آب وآتش ہوں یا خاک وباد۔ پھر ان کے موالیدِ ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات ہوں، یا اجناسِ خمسہ۔ پس کہاں ان مادیات کی غلامی واسیری میں بندرہ کر اس غلامی پر فخر کرنے والے اور کہاں خلافتِ الٰہی! جس کے معنی ہی ان اشیاء سے آزادی، غیر محتاجگی اور غلامی شکنی کے ہیں۔ شتان بین مشرق ومغرب۔

ہاں پھر اسی طرح جو نوعیت علم واخلاقِ الٰہی اور اُن کی خلافت کی ہے، وہی بعینہٖ خدائی صنعت وایجاد اور فعالی کی بھی ہے کیونکہ اُس کی اساس بھی یہی غنائے کامل اور غیر محتاجگیٔ غیر ہے۔ یعنی اللہ کا کوئی فعل اور اُس کی کوئی صنعت نہ وسائل کی محتاج ہے نہ اسباب کے تابع ہے، وہ خود ہی مسبّب الاسباب ہے اور خود ہی مسوّل الوسائل ہے۔ تمام افعال کو اُسی کی باطنی قوت نمایاں کرتی ہے جس میں نہ مادّہ درکار ہوتا ہے نہ مدت۔ خود اُسی کی باطنی طاقت ایک فعل کو ذہنی وجود دے کر اُسے بیک دم خارج میں نمایاں کرتی ہے جس کیلئے یہ اسباب ومسبّبات کا سلسلہ ضروری نہیں، بلکہ صرف کُنْ فَیَکُوْنُ

کی لامحدود طاقت سے یہ افعال بروئے کار آتے ہیں اور اگر اس ظاہری عالم میں اُس کے افعال بذیل اسباب بھی نمایاں ہوتے ہیں تو خود اسباب کا وجود بھی فوری اور آنی طور پر اُسی کُنْ فَیَکُوْنِی قوت سے نمایاں ہوتا رہتا ہے۔

غرض افعالِ خداوندی میں اسباب ومسبّبات کا سلسلہ یا مادّہ ومدت کا علاقہ یا زمان ومکان کا رابطہ کسی محتاجگی کے سبب سے نہیں بلکہ حکمت کے ماتحت ہے جو مخلوق کے ضعیف نفوس کی تسلی اور سہولت کے لئے قائم کیا گیا ہے اور اُسی کی تخلیق وایجاد سے ہے ورنہ قدرتِ مطلقہ کو ان سلسلوں کی قطعاً حاجت نہیں۔ اسی لئے خوارقِ عادت یعنی معجزات یا کرامات یا ارہاصات یا وقتی غیر معمولی حوادث کا باب قائم کر کے اور ہر کلیہ میں مستثنیات رکھ کر نیز ہر دائرہ میں اختلاف وتضاد ڈال کر قدرتِ مطلقہ اور غیر محتاجگیٔ وسائل کا کھلا عملی اعلان بھی فرما دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب صانع خداوندی کی اصل شان وسائل سے غناء ہے اور اختیارِ وسائل محض حکمت ومصلحت کے لئے ہے اور وہ بھی ایجادِ وسائل کے ساتھ نہ کہ محض استعمالِ وسائل کے ساتھ، تو انسان کو بھی حقیقی طور پر صنعتی خلافت اُس وقت تک میسر نہیں آسکتی جب تک کہ اُس کے صنع وعمل کی قوتیں بھی اسباب ومسبّبات اور زمان ومکان کی قیود سے بے نیاز ہو کر اُسی کُنْ فَیَکُوْنِی انداز کی نہ ہو جائیں جیسی خود اُس صانع عالم کی ہیں۔ نیز حقیقی معنی میں انسان اُس وقت تک نائبِ صنعت وفعالی قرار نہیں پا سکتا، جب تک کہ ان وسائلِ ظاہری سے اُسے ایسا غناء میسر نہ آجائے کہ مادہ ومدت اس کے کاموں میں کوئی توقف پیدا کر نہ سکیں اور وہ اپنے صنع وعمل میں کسی غیر اللہ کا محتاج نہ رہے، خواہ وہ بے شعور وسائل ہوں یا باشعور اشخاص واعیان، عناصر وموالید ہوں یا فلکیات وارضیات، یہ تمام اشیاء نہ اُس کی صنعت میں حارج ہوسکیں نہ اُس کی کسی صنعت کا موقوف علیہ بن سکیں۔ وہ چاہے تو بلا وسائلِ پرواز محض خدا کی طاقت کے بھروسہ اور اپنی قوتِ یقین سے آسمانوں تک پرواز کر سکے اور چاہے تو بلا وسائلِ رصدگاہ اپنے اثرات فلکیات تک پہنچا دے۔ وہ چاہے تو بلا وسیلۂ لاسلکی اپنی صدا مشرق سے مغرب تک پہنچا دے اور چاہے تو فرشِ زمین پر بیٹھ کر فرش ہی کی نہیں عرش کی خبریں لے آئے، وغیرہ۔

غرض اُس کی ہر صنعت و کارگزاری خود اُسی کی قوتِ متخیلّہ و تصور کے تابع ہو جائے کہ جو دھیان باندھ لے وہ واقعہ بن کر سامنے آ جائے، گویا یہ خارجی عالم اُس کا ایک خیال بن جائے کہ اُس کی خیالی جنبش اجزائے عالم کو جنبش میں لے آئے، یعنی وہ اپنے کام میں باہر کا تابع نہ رہے بلکہ ہر بیرون اُس کے اندرون کا تابع ہو جائے جس کا حاصل وہی کمالِ غناء نکلتا ہے جس سے نفس ہی اپنی معنوی قوت سے بڑے بڑے افعال بروئے کار لا سکے جس میں کسی مادی وسیلہ کی محتاجگی نہ رہے۔ یہ جدا بات ہے کہ ایسا قویّ المعنویت بندہ اپنی شانِ عبدیت نمایاں رکھنے کے لئے اس غناء کا مظاہرہ نہ کرے اور پیشِ حق باذنِ حق اپنی شانِ ادب قائم رکھنے کے لئے عوام کی طرح اسباب و وسائل کا پابند بنا رہے اور جب بھی اس قوت کو کام میں لائے تو بایمائے حق استعمال کرے تا کہ اس غناء کے ساتھ بھی اللہ کے سامنے اُس کی محتاجگی اور بندگی غیر مشتبہ طور پر پیش ہوتی رہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ صنعتی خلافت کا یہ اعلیٰ ترین مقام کہ صنعت وکسب میں اعتقاداً و عملاً اسباب و وسائل کی حاجت باقی نہ رہے اور صرف ادباً و اتباعاً ہی اُنہیں اختیار کیا جائے، یقیناً کاملین کا حصہ ہے، مگر اس خلافت کا وہ مقام جو ہر قابلِ خلافت مومن کے لئے ضروری ہے، یہ ہے کہ اگر وہ عملاً اسباب و وسائل سے مستغنی نہیں تو کم از کم اعتقاداً اُن کی محتاجگی کے دلدل سے نکلا ہوا ہو، یعنی اگر ہاتھ پیر اسباب سے بے نیاز نہ ہوں تو کم از کم دل بے نیاز ہو اور اُس میں یہ یقینِ صادق موجزن ہو کہ اسباب و وسائل محض حیلے ہیں جو طفل تسلی کے طور پر ہمارے ضعیف الیقین نفوس کے سہارے کے لئے رکھ دیئے گئے ہیں جن میں بذاتہ کوئی ادنیٰ تاثیر نہیں، مؤثرِ حقیقی صرف حق تعالیٰ شانہٗ کی ذاتِ بابرکات ہے۔

پس ایسے خلفاء میں اگر ترکِ اسباب سے صنعت گری کی قوت نہیں تو دل سے اعتقاد رکھنے کی قوت بہر حال موجود ہوتی ہے جو اُن کے ظاہر کو نہیں تو کم از کم باطن کو ضرور مستغنی رکھتی ہے، اور اگر ظاہری خلافت اُن کے حصہ میں نہ آئے تو باطنی خلافت اُن کا نصیبہ بن جاتی ہے۔ البتہ الظاھر عنوان الباطن کے اصول پر اُن کی عملی زندگی اس اعتقاد کا رنگ لئے بغیر نہیں رہتی اور وہ اسبابِ طبعیہ کی طرف اگر جھکتے بھی ہیں تو کسی شغف وانہماک یا اس محتاجگی پر فخر ومباہات کے جذبات کے ساتھ نہیں بلکہ اَجْمِلُوْا فِی الطَّلَبِ وَتَوَکَّلُوْا عَلَیْہِ کی روشنی میں اس عملی طلب اور اختیارِ اسباب پر

بقدرِ ضرورت ہی متوجہ ہوتے ہیں۔ دل اُن کا غنی رہتا ہے۔ البتہ اُن کے اس عملی و اعتقادی استغناء کی بدولت یہ وسائل و اسباب سے بے نیازی کا ذخیرہ نفس میں تدریجاً جمع ہوتا رہتا ہے اور آخرت میں ایک دم یکجا ہو کر بالآخر اُن میں بھی وہی کُنْ فَیَکُوْنِیْ شان پیدا کر دے گا۔ اور اُن کی باطنی قوتِ غنا قوتِ متخیّلہ پر اس درجہ حاوی ہو جائے گی کہ وہ جو خیال باندھ لیں گے وہی متشکل ہو کر سامنے آجائے گا اور جو چاہیں گے وہ بلا توسطِ اسباب اچانک ہو جائے گا، پس یہ دنیا کی خلافتِ باطنی وہاں حقیقی خلافت بن جائے گی اور وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ کا کھلا ظہور ہو جائے گا۔

بہر حال صنع و عمل میں اسبابِ مادّی سے بے نیازی صنعتی خلافت کی روح ہے، خواہ اس کا مکمل ظہور عملی طور پر دنیا ہی میں ہو جائے جو شانِ انبیاء و اولیاء ہے یا اعتقادی قوت سے آخرت میں نمایاں ہو جب کہ صلحائے امت اس غنائے قلبی کو بذریعۂ اعتقاد جزو نفس بنالیں۔ پس جوں ہی مکنوناتِ نفس کے کھلنے کا دن (یومِ قیامت) آجائے گا مومن کی یہ اعتقادی قوتیں عملی طور پر نمایاں ہو جائیں گی اور اُس کی خلافتِ کاملہ کا ظہور ہو جائے گا، جو درحقیقت اسی دنیاوی خلافت کا اُبھار اور بروز ہوگا۔

غرض صنعت و افعال میں خلافتِ الٰہی اُسی وقت نصیب ہو سکتی ہے جب کہ انسان وسائل مادّیہ کا دریوزہ گر نہ رہے، خواہ حالاً، خواہ استدلالاً، خواہ اعتقاداً بلکہ خود وسائل اُس کے دریوزہ گر اور طالب بنا دیئے جائیں جو غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ کی شان ہے۔

پس صنعتی خلافت کی اساس و بنیاد بھی وہی غنا اور ماسوی اللہ سے بے نیازی نکلی جو علم و اخلاق کی خلافت کی بنیاد تھی۔ اور واضح ہو گیا کہ وسائل سے غنی ہوئے بغیر یا اُنہیں غیر مؤثر بالذات یقین کئے بغیر اور پھر ان میں انہماک و شغف اور مبالغوں کو ترک کئے بغیر صنعتِ الٰہی کی خلافت میسر نہیں آسکتی، اور جب کہ خلافت کی روح ہی غناء و توکل ٹھہری تو جس درجہ کے غناء و توکل کی طاقت ہوگی اُسی درجہ کی طاقت کی خلافت بھی ہوگی، خواہ وہ علمی خلافت ہو یا اخلاقی اور صنعتی ہو۔

مثلاً اگر حق تعالیٰ کے بارے میں قوتِ یقین و اعتماد عین الیقین کے مرتبہ پر فائز ہونے کے سبب یہ غناء و توکل درجۂ حال میں ہو جس کی جڑیں قلب و قالب کے گوشہ گوشہ میں پھیل کر ملکۂ راسخہ کی

شکل اختیار کر چکی ہوں تو خلافتِ حقیقی ظاہراً و باطناً مستحکم ہوگی جس میں علم اور اخلاق وصنعت اسبابِ ظاہری سے کلیتہً بے نیاز ہوں گے اور اختیارِ اسباب محض امتثالِ امر اور محض آدابِ عبودیت کے لئے ہوگا نہ کہ احتیاج کی بنا پر، کیونکہ وہاں جنودِ ملائکہ کی نصرت اور خود اُن نفوسِ طیبہ کی وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ والی اعجازی قوت ساتھ ہوگی جس سے اُن کی احتیاج صرف ذاتِ حق سے وابستہ ہوگی کسی غیر سے نہیں۔ یہ خلافت انبیاء واولیاء کی ہے۔ اسی کے تحت غزوۂ بدر میں ملائکہ مسوّمین ہزاروں کی تعداد میں آئے تا کہ ان قلیل التعداد مجاہدوں کے دلوں میں جماؤ اور استقلال پیدا کریں۔ اسی کے تحت حضور نے اعداء اللہ پر مٹھی بھر کنکریاں پھینک ماریں جو انہیں تیر وتفنگ ہو کر لگیں، اسی کے تحت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ موتہ کا جو شام میں ہوا، مدینہ ہی میں مشاہدہ فرماتے ہوئے اعلان فرمایا تھا کہ لڑائی کا جھنڈا اب زید بن حارثہ کے ہاتھ میں ہے اور وہ شہید ہو گئے، اور اب جعفر طیار کے ہاتھ میں آیا اور وہ شہید ہو گئے اور اب عبداللہ بن رواحہ کے ہاتھ میں آیا اور وہ بھی شہید ہو گئے اور اب خالد کے ہاتھ میں آیا اور وہ کامیاب ہو گئے۔

نیز اسی کے ماتحت فاروق اعظمؓ نے ممبر پر خطبہ پڑھتے پڑھتے ایک دم شامؔ کی جنگ کی کمان شروع کر دی تھی اور مدینہ سے ڈھائی سو میل کے فاصلہ پر بغیر کسی لاسلکی کی مدد کے ''یاسارية الجبل'' کی آواز پہنچا کر جنگ کا رُخ بدل دیا تھا۔ اسی قوتِ غناء کے ماتحت بعدِ وفاتِ نبویؐ عرب کے ارتداد کے موقع پر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ تمام عرب کے مرتدین کے مقابلہ پر تن تنہا جنگ کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے اور اسی قوت کے بل بوتہ پر چین کے کروڑوں انسانوں کو صرف دس پانچ ہی تاجر صحابہ نے جنگ کا الٹی میٹم دے دیا تھا اور اسی قوت کے ماتحت رومیوں کی ساٹھ ہزار فوج کو حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے صرف ساٹھ صحابہ کے لشکر سے شکست دے دی تھی۔

اسی قوت کی بناء پر قرآن نے فرمایا تھا کہ اگر تم میں بیس صابر ومتوکل ہوں تو دوسو پر غالب ہوں گے اور سو ہوں گے تو ایک ہزار کے لئے کافی ہوں گے۔ اسی قوت کے ماتحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم صومِ وصال رکھ کر ہفتوں کھانا پینا ترک فرما دیتے، دو دو ماہ بیتِ نبوت سے دھواں نہ اُٹھا اور بقائے حیات کے بارے میں فرماتے:

يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَيَسْقِيْنِيْ.

''میرا پروردگار مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔''

اسی قوتِ غناء کے ماتحت اولیائے اُمت کے زہد وترک کی قوتیں کارفرما ہوئی ہیں۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانیٔ دارالعلوم دیوبند نے اپنی آخر عمر میں فرمایا:

''الحمدللہ! اب مجھے بقائے حیات کے لئے کھانے پینے کی ضرورت نہیں رہی صرف اتباعِ سنت کے لئے کھاتا پیتا ہوں۔''

یعنی ذکر اللہ ہی غذا کے قائم مقام ہو گیا ہے۔ اسی قوت کے تحت صحابۂ کرام لمبے لمبے فاقوں کے ساتھ اور کبھی محض کھجور کی گٹھلیوں کو منہ میں ڈال کر چوستے رہنے کے ساتھ مسلسل جہاد اور جنگ میں مصروف رہتے تھے اور معمولی سے معمولی ہتھیاروں، کم سے کم تعداد اور بے سروسامانی کے ساتھ وقت کی باقاعدہ مرتب، کیل کانٹے سے لیس اور بھاری تعداد کی فوجوں کے ساتھ فاتحانہ جنگ کرتے تھے۔ بلاشبہ یہ جنگیں اور یہ احوالِ زہد وقناعت، مادّی وسائل کے رہینِ منت نہ تھے بلکہ قلبی جوشِ اعتقاد اور قوتِ یقین کے آثار تھے جس میں اسباب سے کمالِ استغناء اور مسبّب الاسباب سے کمالِ ربط واحتیاج تھی، پس یہ خلافت انبیاء واولیاء کی ہے۔

ہاں اگر قوتِ یقین عین الیقین کے درجہ کی نہ ہو اور غناء وتوکل کا مادّہ راسخہ قلب میں جڑ پکڑے ہوئے نہ ہو لیکن پھر بھی حق الیقین کے تحت غناء وتوکل کی بشاشت وطمانینت قلب میں پھیلی ہوئی ہو، قلب میں انشراح ہو، جس میں علم واخلاق اور صناعات گو ظاہراً تو اسباب سے بے نیاز نہ ہوں مگر اعتقاداً ان اسباب ووسائل کی اہمیت ووقعت پرِ کاہ کے برابر بھی نہ ہو اور اسباب اختیار کرتے وقت یہ تصور قلب میں راسخ ہو کہ یہ اسباب محض ہمارے ضعیف نفوس کو سہارا دینے کے لئے رکھ دیئے گئے ہیں، فی نفسہٖ اُنہیں کسی ادنیٰ تاثیر کی مجال نہیں ہے اور نہ ہی ان اسباب ومسبّبات میں کوئی عقلی لزوم ہے کہ اسباب پر نتائج مرتب ہونے ضروری ہوں، بلکہ یہ سارا کارخانہ مشیتِ ایزدی کے تابع ہے۔ وہ جب چاہے ان اسباب پر نتائج مرتب فرما دے اور جب چاہے روک دے۔ اس لئے اعتماد وبھروسہ کے لائق اسباب نہیں صرف مسبّب الاسباب کی ذات بابرکات ہے۔ تو یہ خلافت صلحائے امت کی ہوگی جن کا قلب کم سے کم علم وعمل اور صناعات میں محتاجگیٔ وسائل سے خالی ہوگا، گو اعضاء

وجوارح خالی نہ ہوں۔ اس قسم کے خلفائے عادل تمام واہمی اور واقعی خطرات سے نڈر ہو کر قانونِ شریعت پر چلتے اور چلاتے ہیں اور اوامرِ الٰہیہ کے مقابلہ میں مخالفِ حق اسباب کا ہجوم انہیں خوف زدہ نہیں کر سکتا، بلکہ وہ یک رخ ہو کر ایسے تمام مادّی وسائل کو پسِ پشت ڈالتے ہوئے آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ پس یہ خلافت گو حقیقی نہیں ظاہری ہے مگر شبہ حقیقی ضرور ہوگی، اُمرائے عادل کے بہت سے حیرت ناک تاریخی کارنامے اسی اعتقادی قوتِ غناء و یک رخی کے آثار ہیں جن سے اوراقِ تاریخ پرُ ہیں۔

پھر اگر یہ غناء وتوکل محض ایک خیال کی صورت سے قلب میں آمد ورفت اور گذر تو رکھتا ہے، مگر نہ تو جڑ پکڑے ہوئے ہے، نہ انشراح میں ہے اور نہ اس کی بشاشت ہی قلب میں پھیلی ہوئی ہے۔ گویا بسلسلۂ اعتقاد اللہ کے معاملات میں نہ عین الیقین ہے نہ حق الیقین، بلکہ ایک اجماعی علم الیقین ہے جس سے یہ دھیان تو آتا رہتا ہے کہ اسباب میں تاثیر خدا کی طرف سے ہے لیکن اُس کی کسی کیفیت سے قلب آشنا نہیں جو علم واخلاق اور صناعات میں بے نیازیٔ اسباب کی عزیمت پیدا کرے تو یہ خلافت عوام مسلمین کی ہوگی جو درحقیقت خلافتِ ظاہری بھی نہیں بلکہ خلافتِ ظاہری کا ایک بے جان ڈھانچہ اور کاغذی تصویر ہے، جس میں علم واخلاق اور صناعات، سب کے سب شدت کے ساتھ اسبابِ ظاہری کے پابند ہوں گے اور اسباب ووسائل کے بے اثر ہونے کی طرف کوئی ذہنی التفات نہ ہوگا بلکہ اسباب ومسبّبات میں لزوم کا تصور ہر وقت ذہن پر چھایا ہوا ہوگا جس سے مسبّب الاسباب پر بھروسہ اور اطمینان کی وہ کیفیت نہ ہوگی جو مطلوب ہے، گو اُس کی تکذیب بھی ذہن میں نہ ہوگی، اس درجہ کے اُمراء وخلفاء معاشی مہمات اور بقائے اقتدار کی ضروریات میں تو چاق وچوبند ہوتے ہیں، لیکن اللہ کے معاملات میں سست، پس وپیش کا شکار اور رسمی اندیشوں اور مصلحت آفرینیوں میں گرفتار ہوں گے اور کبھی بھی اپنے داعیۂ باطن سے خلافت کے حقیقی نصب العین کے احیاء وتکمیل کی طرف مائل نہ ہوں گے، یوں اتفاقاتِ وقت اور احوال وعوارض کی مجبوریوں سے اعلائے کلمۃ اللہ کا کوئی کام اُن سے سرزد ہو جائے تو یہ احوال کا نتیجہ ہوگا خود اُن کے کسی عزم وجزم کا ثمرہ نہیں ہوگا۔

اور اگر غناء وتوکل صرف درجۂ قال میں نوکِ زباں ہے، قلب میں اُس کا کوئی ریشہ جاگزیں نہیں اور یہ قالِ بے حال بھی کئی روایتی مجبوری یا زوالِ اقتدار کے خوف یا مسلم قومیت سے خارج سمجھ

لئے جانے کے خطرہ سے ہے، گویا زبان سے یہ کہنا بھی کہ:

''کرتا دھرتا خدا ہی ہے، اسباب میں کیا رکھا ہوا ہے''۔

بطور یُرْضُوْنَکُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبٰی قُلُوْبُهُمْ (زبانوں سے تمہیں راضی رکھنا چاہتے ہیں اور دل اُن کے اس سے انکاری ہیں) کے ہو تو یہاں نہ صرف اسبابِ ظاہری کی اسیری اور محتاجگی ہی ہوگی بلکہ اُن ہی پر پورا بھروسہ اور اعتماد بھی ہوگا اور اُن کے ہونے نہ ہونے پر ہی قلب کی تسکین اور تشویش کا مدار ہوگا، نیز اسباب میں یہ غلو اور مبالغہ ہی مسبّب الاسباب سے بیگانگی اور بے تعلقی کا ذریعہ ثابت ہوگا۔

پس یہ خلافت نہیں صرف ادعائے خلافت ہوگا یعنی خلافتِ قالی ہوگی جو قوتِ یقین کے کالعدم ہونے کے سبب محض صورتِ یقین سے زبانی دعوؤں کی شکل میں سرزد ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جو نوعیت اُس اسلام کی ہے جو صرف زبان پر ہو، دل میں نہ ہو، وہی نوعیت اس خلافت کی بھی ہوگی اور اس کے بعد کھلے کفر کا مقام ہے جہاں صرف بندگیٔ اسباب ہے، عبادتِ مسبّب الاسباب نہیں، سو اُس میں خلافت یا غناء و توکل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ تمام قلبی جذبات اور باطنی ہیئات عمل سے کھل جاتی ہیں اور عمل ہی ان قلبی مقامات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

بہرحال اس تقریر سے خلافت کی نوعیت اور اُس کے مراتب و درجات کے ساتھ ساتھ اُس کی اصل رُوح کی وضاحت بھی ہوگئی کہ وہ غناء و توکل اور بے نیازیٔ اسباب ہے اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ خلافتِ الٰہی کے معنی علم و عمل اور صنعت و افعال وغیرہ میں مادّی اسباب سے منقطع ہونے کے نہیں بلکہ عملاً یا اعتقاداً اُن سے بے نیاز ہو جانے کے ہیں۔ جیسا کہ خود حق تعالیٰ شانہٗ نے بھی اس غنائے مطلق کے باوجود اسباب بھی پیدا کئے اور اپنی قوتوں کو عادۃً اُن ہی کے ضمن میں نمایاں بھی فرمایا۔ اس لئے اسبابِ جنگ کے سلسلہ میں ہتھیار، اسبابِ صنائع کے سلسلہ میں اوزار اور اسبابِ معاش کے سلسلہ میں کاروبار، اپنی اپنی جگہ رہے گا، مگر نہ دل میں ان وسائل کی اہمیت اور محتاجگی ہوگی اور نہ عملاً اختیارِ وسائل میں غلو اور مبالغہ۔ اس لئے وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ کے فرمانِ قدسی نشان پر اس سے کوئی اثر نہ پڑے گا، دشمنانِ حق و صداقت کے مقابلہ میں یہ اعدادِ مستطاع (امکانی تیاری)

اپنی جگہ رہے گی اور وہ قلبی غناء اور عملی عدمِ مبالغہ اپنی جگہ۔

پس آیتِ کریمہ نے امکانی تیاری کا حکم دیا ہے، اُس کی نوعیت اور کیفیت پر روشنی نہیں ڈالی کہ وہ کتنی اور کیسی ہونی چاہیئے۔ اس لئے اس امکانی تیاری کی ہدایت تو اس آیت سے حاصل کی جائے گی اور اس کی نوعیت وکیفیت انبیاء علیہم السلام کے طرزِ عمل اور اولیاء وصلحاء کے طرزِ اتباع سے اخذ کی جائے گی اور وہ وہی غنا آمیز جدوجہد ہوگی جس پر سابق میں چند واقعات سے روشنی ڈالی جاچکی ہے۔

پھر یہ صرف شرعی ہی حقیقت نہیں بلکہ دُنیا کے عرفِ عام میں بھی غناء ہی کو کمال سمجھا گیا ہے، یعنی کمال وہی مانا گیا ہے جو نفس کا جوہر ہو اور اپنے ظہور میں نہ وسائل ظاہری پر معلق ہو، نہ اُن کا محتاج ہو، ایک فنونِ جنگ سے واقف کا رسپاہی جو ہتھیار چلانا جانتا ہے، یقیناً اُس ناواقف سے بڑھا ہوا سمجھا گیا ہے جو ہتھیار اٹھانا بھی نہیں جانتا، کیونکہ اوّل الذکر اپنی حفاظت میں دوسرے کا محتاج نہیں اور ثانی الذکر ہے۔ پس بنائے فضیلت وہی غناء نکلا۔

پھر اس سے بھی برتر وہ ہے جو نہتّہ ہونے کے باوجود محض ہاتھ کے داؤ پیچ سے دوسرے کے ہتھیار چھین کر اُسے نہتّہ کردے اور خود مسلح ہو جائے کیوکہ وہ ہتھیار کا بھی محتاج نہ نکلا جو پہلے غناء سے اُونچا غناء ہے۔

اس سے بھی آگے وہ ہے جو نفس کی کسی اندرونی طاقت مثلاً نگاہ کو ریاضت سے مضبوط بنا کر محض آنکھ سے گھور کر ہی حریف کو گرالے اور نگاہ سے پتھر تک توڑ ڈالے، جیسے مسمریزم والے کرتے ہیں، پس یہ ہتھیار تو کجا ہاتھ پیر ہلانے کا بھی محتاج نہ رہا۔

اس سے بھی بڑھ کر وہ سمجھا گیا ہے جو قوتِ خیال کی طاقت سے چند کلمات ہی کے ذریعہ دشمن کو زیر کردے جیسے سحر کی طاقت ہے جسے ریاضت سے حاصل کرلیا جاتا ہے۔ پس یہ ہتھیار، ہاتھ پیر اور آنکھ کا بھی محتاج نہ رہا صرف زبان ہلا کر ہی حریف کو گرالیتا ہے خواہ وہ سحرِ حرام ہو یا سحرِ حلال۔

اس سے بھی اونچا وہ مانا گیا ہے جو روحانیت کی بے پناہ طاقت سے دشمنوں کی صفوں کو تہ وبالا کرڈالے اور اپنی ہمتِ باطن سے دلوں کو کوٹ دے، جس سے دل مرعوب ہو جائیں اور مسلح ہاتھ پاؤں شل ہو کر رَہ جائیں، گویا یہ نہ سامان کا محتاج، نہ بدن کا محتاج، نہ نفس کا محتاج، صرف روح کا

کارکن نمائندہ ٹھہرا، خواہ اس طاقت کا ظہور تلوار ہی کے راستہ سے ہو، مگر اس صورت میں تلوار محض حیلہ کے درجہ میں ہوتی ہے اصل کام اندرونی قوت کرتی ہے اور اس طرح یہ تمام وسائل ایسے شخص کے سامنے بے اثر اور حقیر بن کر رہ جاتے ہیں۔

اور جب کہ عام قلوب میں ہر اگلے درجہ والے مستغنی کی عظمت و عقیدت، سابقہ درجہ والے سے بڑھتی چلی جاتی ہے تو اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ عرفِ عام میں بھی طاقت کی حقیقت وسائل سے بے نیازی ہے، وسائل کی محتاجگی نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ پچھلے لوگ حسی مادّوں کے بجائے زیادہ تر نفسانی اور معنوی قوتوں کی تسخیر کو کمال سمجھتے تھے اور ان کا مرکزِ توجہ زیادہ تر طلسمات، نجومیات، فلکیات، نفوسِ عناصر و افلاک اور خود نفسِ انسانی کی اندرونی طاقتیں رہیں، جنہیں شاق ترین ریاضتوں سے مسخر کیا جاتا اور اپنے نفس کو ان معنوی قوتوں سے قوی کر کے ظواہر سے بے نیاز بنا لیا جاتا۔ بعض نفوسِ عناصر کی تسخیر کر کے حقائق عناصر تک جا پہنچے، بعض نے نفوسِ فلکیہ اور ارواحِ سیارات سے کنکشن کیا اور عجائباتِ افلاک پر مطلع ہوئے۔ بعض نے ارواحِ سفلی و علوی سے جوڑ لگایا اور اپنے نفس میں خودی کی طاقت پیدا کی، بعض نے یہ دیکھ کر کہ ان تمام کائناتی طاقتوں سے کہیں زیادہ طاقتیں خود انسان کے نفس میں موجود ہیں، خود اپنی ہی اندرونی قوتوں، حواسِ خمسۂ ظاہرہ اور اس سے اوپر حواسِ خمسۂ باطنہ کی طاقتوں کو ریاضتِ نفس کے ذریعہ ایک مرکز پر سمیٹا، مسخر کیا اور اُن سے بلا وسائلِ ظاہری کام لیا۔

غرض ان سب غیر محسوس شعبوں میں تسخیر معنویات کر کے خود اپنی معنویت اس درجہ پر لے آتے تھے کہ وسائل کی محتاجگی باقی نہ رہے اور یہ نفس جہاں بھی ہو باکمال ہو، یہ نہ ہو کہ آلات و وسائل کے جہاں میں تو نفس باکمال ہو اور اُس سے الگ ہو کر بے ہنر ہو جائے، یہ بے نیازی اگر عینِ خلافت نہ تھی تو کم از کم شبہِ خلافت ضرور تھی۔

اسلام نے ان تمام طاقتوں کو مخلوقاتی طاقتیں بتلاتے ہوئے انسان کو خدا کی لطیف اور لامحدود طاقتوں سے مستفید ہونے کی طرف متوجہ کیا اور ارضیات، فلکیات، نفسیات یعنی تمام سفلیات و علویات سے گزار کر الٰہیات کی لامحدود وسعتوں میں پہنچا دیا جو تمام روحانی اور مادّی طاقتوں کا

سر چشمہ ہیں، مگر اس طاقت سے استفادہ کا راستہ اتباعِ انبیاء بتلایا، کیونکہ یہ کوئی کرتبی راستہ نہ تھا کہ فنی طور پر اسے سیکھ کر مشق بہم پہنچائی جائے اور اُس کے شعبے اور کرتب دکھائے جائیں، بلکہ ایک ارتقائی اور استکمالی راستہ تھا جس سے سعادتِ انسانی کی تکمیل پیشِ نظر تھی۔ جو تخلیقِ انسانی کی اصلی غرض وغایت اور نمائندگیٔ الٰہی کی حقیقی رُوح ہے تا کہ اس الٰہی طاقت سے استفادہ کر کے انسانی طاقت علماً وعملاً حد کمال پر پہنچ جائے اور نتیجتاً انسان کا استغناء اور وسائل ظاہری سے اس کی بے نیازی بھی حدِ کمال پر آجائے اور اس طرح اُس میں خلافتِ الٰہی اپنی حقیقت کے ساتھ جلوہ گر ہو۔

لیکن آج کی مادّہ پرست قوموں کی تمام تر کاوش حسی مادّوں کی تسخیر اور اُن کی حسی خاصیتوں کو آلات کے ذریعہ اُبھار اُبھار کر چند مادّی منافع کے حصول میں محدود ہو چکی ہے، اُن کی طرف سے روحانیت اور معنویت رہے یا جائے سب برابر ہے۔ وہ مشینری وآلات کے ذریعہ مادّوں کے جگر میں گھس کر فناء فی المادہ ہو چکی ہیں۔ گویا سائنس کی راہوں سے انسان اپنی معنوی قوتوں کا ذخیرہ لوہے، لکڑی اور پیتل کو سونپ کر خود خالی ہاتھ ہو بیٹھا ہے۔ اگر یہ سامان فراہم ہے تو وہ باکمال ہے ورنہ بے کمال۔ پہلی صورت میں انسان باکمال بنتا تھا اور اس دوسری صورت میں انسان کو آلۂ کار بنا کر لوہا، لکڑی اور برق وبخار وغیرہ اپنا کمال ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ ان اسباب کے نہ ہونے کی صورت میں انسان بے ہنر اور عاجز بن جاتا ہے۔

یہ انسانیت کی انتہائی پستی ہے کہ اُس نے اپنی جوہری طاقتیں کلیتہً لوہے اور پیتل کے سپرد کر دیں اور خود اُن کا دریوزہ گر بن گیا اور پہلے لوگوں کا یہ اعلیٰ ترین عروج تھا کہ وہ اس لوہے پیتل کی طاقتیں اُن سے چھین کر خود اپنے نفس کو قوی، مضبوط اور باکمال بنا لیتے اور ان اشیاء کو صرف ایک حیلہ کی حیثیت سے اختیار کئے رہتے تھے، نظر اُن کی مسبّب الاسباب پر ہوتی تھی، اسی لئے جن میں یہ غناء حدِّ کمال کو پہنچ جاتا تھا وہ عملاً بھی ان وسائل کے بغیر اپنے کمال کا اظہار کر سکتے تھے۔

پس آج کا انسان ارضیات اور فلکیات کی تو کیا، عنصریات کی ارواح ونفوس حتی کہ خود اپنی نفسیات کو بھی اپنے اندر جذب نہ کر سکا۔ وہ آ کر گرا تو جسمانیات اور وہ بھی فلکی نہیں سفلی اور سفلیات میں بھی محض مادیات اور حسیات، اور وہ بھی بہ محتاجگیٔ آلات ووسائل میں آ کر گرا جس سے اُس کی

دریوزہ گری اور محتاجگی یا پابِنگلی اور زیادہ بڑھ گئی اور وہ شرفِ انسانیت جو غناء و بے نیازی سے پیدا ہوتا خاک میں مل گیا، جو بلاشبہ انسانیت کی حد سے گذری ہوئی پستی اور درماندگی ہے، مگر طرہ اُس پر یہ ہے کہ اس ذلت و پستی پر رب العزت کی خلافت کا دعویٰ اتنا کہ زمین و آسمان ایک کر دیا گیا ہے۔

پس جا تو رہی ہے انسانیت حضیضِ ذلت کی طرف اور برخود غلط زعم کیا جا رہا ہے اُس کے اوجِ رفعت پر پہنچ جانے کا اور نہ صرف رفعت و عزت ہی کا بلکہ اللہ کے واحد نمائندہ اور خلیفہ بن جانے کا وقال اللہ لَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ o

پس اگر خلافتِ الٰہی سے اشبہ اور اقرب کچھ طرزِ عمل تھا تو اُن پچھلوں کا تو تھا، جو معنوی اور نفسانی کمال پیدا کر کے طلسمات وغیرہ کی صورت میں نفس کو ظواہر سے بے نیاز کر لیتے تھے، گو اُن میں بعض مبطل تھے اور بعض محق، یعنی روحانیت والے کمالِ استغناء پیدا کر کے حقیقی خلافت کے مقام پر آ جاتے تھے اور یہ انفس یا آفاق کی مخفی طاقتوں کے تسخیر کنندے خلافت کی شبیہ اختیار کر کے خلفاء کے مشابہ بن جاتے تھے، لیکن آج کے مادّہ پرست طبقے خالص حسیات کے خوگر بن کر اور مادّیات کے محتاجِ محض ہو کر نہ صرف خلافت اور شبہِ خلافت ہی سے بعید ہیں بلکہ خلافت کی صورت و حقیقت دونوں ہی کے لئے مخرب ثابت ہو رہے ہیں کیونکہ ان کے یہاں خلافت کی اولین خشت غناء و استغناء ہی ندارد ہے تا بہ عمارتِ خلافت چہ رسد؟

اس کا یہ مطلب نہیں کہ احوال یا استغنائے وسائل پر اعتقاد کے بغیر ان مادّی اسباب کے طبعی خواص و آثار ظاہر ہی نہ ہوں گے بلکہ یہ ہے کہ خلافت کا تحقّق نہ ہوگا۔ آج اور آج سے پہلے دُنیا کی بہت سی مادّہ پرست اقوام سے اِن اعتقادات و احوال کے بغیر بھی مافوق العادت صناعیوں اور مادّی اختراعات کا ظہور ہوا اور آج بھی بہت سی مادّی قومیں ان وسائل سے بلا اعتقادِ تاثیر الٰہی تمدن کے حیرت ناک کرشمے دکھلا رہی ہیں جس سے سطحی طور پر اُن کے خلفائے الٰہی اور ایجاد و اختراع میں نائبِ خداوندی ہونے کا شبہ ہونے لگتا ہے، لیکن یہ خلافت نہیں صورتِ خلافت کی ایک ظلمانی پرچھائیں ہے جس میں نہ صرف یہ کہ خلافت کی روح (غناء و توکل) موجود نہیں بلکہ اُسکی ضد موجود ہے۔

پس طبعی خواص و آثار کا تحقّق یہاں ضرور موجود ہے، مگر منصبِ خلافت اُس کے آس پاس بھی

نہیں صرف استدراجاً یہ مادّی کرشمے اُن کے ہاتھوں نمایاں کئے جارہے ہیں نہ کہ کسی مقبولیت کی بناء پر جو روحِ خلافت ہے۔ پس جیسے کھانے پینے میں ذائقہ نیت پر موقوف نہیں مگر اجر وثواب نیت پر موقوف ہے، ایسے ہی مادّیات کے طبعی آثار وخواص کا ظہور غنائے اسباب کے عقیدے یا حال پر موقوف نہیں لیکن خلافت کا منصب اور خدا کا مقبول نائب ہونا بلاشبہ اس غناء وتوکل کی شان پر معلق ہے۔

پس جو قومیں رات دن لوہے، لکڑی، اینٹ، پتھر اور عام مادّی وسائل کی محتاجگی اور غلامی میں نہ صرف بسر ہی کر رہی ہیں بلکہ ان مادّیات کی بندشوں نے اُن کے خیال تک کو اپنا اسیر اور قیدی بنالیا ہے جس سے وہ روحانیت سے بیگانہ اور منقطع ہیں، نہ وہ غناء وتوکل سے عقیدۃً سرفراز ہیں نہ حالاً، تو اُنہیں خلافتِ الٰہی سے کیا تعلق، کیونکہ خلافتِ الٰہی کی تو خشتِ اول ہی ان وسائل سے غناء ہے حالاً ہو یا اعتقاداً۔ خلیفۂ الٰہی ہتھوڑہ وآرہ اور بسولہ ونہان سے نہیں بن سکتا، بلکہ علم واخلاق اور صنعت کاری میں غناء وتوکل کے درجات طے کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر علم ''بے کتاب وبے معید واوستا'' کا مصداق بن کر علم لَـدُنّـی بن جائے، اخلاق تخلّق باخلاق اللہ کا مصداق ہو کر خلقِ حسن ہوجائیں اور قول ''گفتۂ اُو گفتۂ اللہ بود'' کا مصداق ہو کر القاء والہام اور فراست بن جائے اور فعل ''وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰـکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی'' کا مصداق بن کر فعلِ صدق ہوجائے، گویا اُس کا کہا ہوا اور کیا ہوا اس کا نہ ہو بلکہ اُس کے خدا کا کہا ہوا اور کیا ہوا ہو، اور وہ حقیقی معنی میں قولاً وفعلاً نمائندۂ حق ہوجائے تو خلافت کامل ہوگی ورنہ حسبِ نقصِ درجات ناقص رہ جائے گی۔

اب جن اقوام میں خلافت کی یہ بنیاد ہی ندارد ہو، نہ عقیدۃً موجود ہو نہ حالاً تو اُن پر منصبِ خلافت کو چسپاں کر کے انہیں خلفائے الٰہی یا عملی مومن کہنا اور اُن کے مقابلہ میں مسلم اقوام کو جو کم از کم عقیدۃً ان مادّی اسباب کو باوجود استعمال کرنے کے کوئی اہمیت نہیں دیتیں بلکہ صرف مسبّب الاسباب ہی کو مؤثر حقیقی مانتی ہیں، عملی کافر اور لفظی مومن کہنا کہاں کا انصاف اور حق پسندی ہے؟ اگرچہ وہ محکوم ہی کیوں نہ ہوں۔

وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكُمْ.　　(سورہ بقرہ:۲۲۱)

''اور یقیناً مومن بندہ بہتر ہے مشرک سے اگرچہ یہ تم کو اچھا نہ معلوم ہو۔''

مگر یہ غنائے حقیقی جو اِن تینوں خلافتوں علمی، اخلاقی اور صنعتی وافعالی کی روح ہے، اُسی وقت نصیب ہوسکتا ہے جب اللہ کے علمی قرآن یعنی کتاب اللہ سے تو علم حاصل کیا جائے اور اُس کے استدلالی اور برہانی قرآن یعنی کائناتُ اللہ کی محسوس مثالوں سے اُس کی معنویات کو سمجھا جائے اور اُس کے اخلاقی اور تعمیلی قرآن یعنی رسول اللہ کے اسوۂ حسنہ بالقرآن کا ڈھنگ سیکھا جائے اور عملی دستورِ زندگی بنا کر زندگی کے ہر ہر گوشہ میں جذبۂ اتباعِ سنت کے ساتھ اُس کی پیروی کی جائے۔

پس کتابی قرآن حق کا راستہ دکھائے گا، کائناتی قرآن اس راستہ کو فہم کی گہرائیوں میں اُتارے گا اور اللہ کا عملی قرآن یعنی رسولِ برحق اپنے عملی اسووں سے اُس پر عمل کرائے گا، جس سے نفس میں ملکاتِ خلافت راسخ ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ جب علمِ کتاب اور دلائلِ علمِ کتاب سے مقصود اثباتِ مدعا ہے اور مدعا سے مقصود اُس پر عمل پیرائی ہے اور عمل کا نمونہ رسول کی ذات ہے تو تینوں قرآنوں کا حقیقی مقصد اسوۂ رسول پر چلنا نکل آتا ہے جس سے صاف واضح ہے کہ اس علمی قرآن کا عملی پہلو یہ کائنات نہیں کیونکہ وہ تو صرف تمثیلی اور برہانی قرآن ہے بلکہ عملی قرآن ذاتِ محمدیؐ ہے جس نے قرآنی ہدایات کو براہِ راست صاحبِ قرآن (حق تعالیٰ) سے سمجھ کر اُس پر عمل کرنا سیکھا اور اُسے کر کے دکھایا اور ہر ہدایتِ قرآنی کا عملی خاکہ اور نمونہ اُمت کے سامنے پیش کر دیا۔ اس لئے اس عملی قرآن کے نقشِ قدم کی پیروی ہی فی الحقیقت قرآنی ترقی، ایمان داری اور خلافتِ الٰہی ہوگی۔

پس قرآن کا اصل مقصود اتباعِ سنت اور اقتدائے اسوۂ حسنہ نکل آتا ہے جس کے لئے یہ ساری کائنات ایک وسیلۂ محض رَہ جاتی ہے، نہ یہ کہ اس عملی قرآن (ذاتِ نبویؐ) کے نمونۂ عمل سے تو قطعِ نظر کر لی جائے اور علمی قرآن (یعنی کتاب اللہ کی محض تعبیرات کو لے کر اپنے مقاصد کی بلاغت بیانی کا آلۂ کار بنالیا جائے کہ تعبیرات قرآن کی ہوں اور ذہنی منصوبے اپنے ہوں، جن کو اس کی بلاغت بیانی کے پردوں میں چھپا کر پیش کر دیا جائے اور اس اسلوب پر قرآنی مقصد مادّہ کی توڑ پھوڑ اور مادّی تصرفات ٹھہرا کر اس کا نام عمل بالقرآن رکھ لیا جائے، اگر یہی عمل بالقرآن ہے تو اس سے زیادہ گھاٹے کا سودا دوسرا نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اس مادّی صنعت گری کو قرآنی عمل کہہ کر جب صرف مادّہ کی توڑ پھوڑ ہی میں عمرِ عزیز گنوادی جائے گی تو یہ مادّہ اور مادّی لذات تو یوں نہ

رہیں گی کہ وہ ختمِ عمر پر ختم ہو جائیں گی اور اُخروی لذات یوں نہ ہوں گی کہ اُنہیں مقصود بنا کر دنیا میں ان کی تحصیل وتکمیل کا ارادہ ہی نہیں کیا گیا تھا، تو یہ صحیح معنی میں **خسر الدنیا و الآخرة** کا مصداق ہو جائے گا۔ جس کا خلاصہ دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ یہ توڑ پھوڑ کنندہ بندۂ سائنس یا عبدالاسباب خلیفۂ الٰہی تو یوں نہ بنا کہ بندگیٔ اسباب کے ساتھ یہ ماڈی تصرفات بلا روحانیت اور بلا غنائے نفس خلافت نہیں، خلافت کا لاشہ ہیں جس کی کوئی قدر و قیمت نہیں، اور آخرت میں خلیفہ یوں نہ ثابت ہوا کہ بنائے خلافت یعنی مستغنیانہ علم، غنیانہ اخلاق اور بے نیازانہ کسب وعمل کو اُس نے مقصدِ قرآن ہی نہیں سمجھا کہ اُسے اختیار کرتا، اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ یہ نفسِ ناکارہ علم ومعرفتِ الٰہی سے کورا رہ کر جہانِ مابعد میں اس طرح پہنچے گا کہ نہ تو وہ اللہ ہی کا خلیفہ اور نمائندہ ہو، کیونکہ ماڈی وسائل سے بے نیازی اُس میں قائم ہی نہیں ہوئی تھی، اور نہ وہ اپنا ہی نمائندہ ہوگا کیونکہ وہاں اس کورے اور عاری نفس کی وہ خودی اور خودداری قائم نہ رہے گی جو دنیا میں ان فانی وسائل برق و بخار، انجن، مشین اور لوہے لکڑی کے بل بوتے پر قائم تھی، تو صحیح معنی میں یہ نفس خسرانِ دنیا اور حرمانِ آخرت کا مورد ہو کر رہ جائے گا اور اس طرح یہ نام نہاد خلافت، خلافت نہیں حماقت ثابت ہوگی، اگر معاذ اللہ عمل بالقرآن کا نتیجہ یہ حرمان وخسرانِ دارین ہے تو قرآن کو دنیا میں آنے اور اچھی خاصی مخلوق کو جو قیصر وکسریٰ کے زیرِ سرپرستی خلیفۂ الٰہی بنی ہوئی تھی، دارین کے حرمان وخسران میں مبتلا کرنے کی آخر کیا ضرورت پیش آئی تھی؟

رہا فی نفسہٖ صنعت وحرفت اور مادی تصرفات کا سوال، سو نہ قرآن اس کا مخالف ہے نہ دین نے اُس سے ممانعت کی ہے اور نہ کوئی عقلمند اس کے خلاف آواز اُٹھا سکتا ہے۔ دنیا میں رہ کر دنیوی ضروریات سے روک دیا جانا عقل ونقل دونوں کے خلاف ہے۔ مگر ؎

کارِ دنیا کن واندیشۂ عقبیٰ مگزار　　　تا بہ عقبیٰ نرسی دامنِ دنیا مگزار

یعنی یہ ضروری ہے کہ یہ صنائع اور مکاسب اصولِ قرآنی کی رُو سے دارین میں کارآمد اور موجبِ فلاح تب ہی ہو سکتے ہیں جب کہ وہ خود مقصود نہ ہوں بلکہ کسی اونچے نصب العین کے وسیلہ کی حیثیت سے استعمال میں آئیں، جن میں نہ غلو ہو اور نہ مبالغہ اور نہ اُن کے ساتھ مقاصد کا سا

غیر معمولی شغف اور دلچسپی ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ اونچا نصب العین وہی خلافت ہے جس کا حاصل اعلائے کلمۃ اللہ ہے اور جس کا طریقہ خدائی علم سے آراستہ ہونا، خدائی اخلاق سے متخلّق ہونا اور خدائی رنگِ صنعت گری سے رنگین ہونا ہے، اور ان سب کی بنیاد وہی غناء عن الوسائل ہے نہ کہ عشقِ وسائل۔ اس لئے یہ مادّی وسائل اور مادّی تصرفات خود خلافت نہیں بلکہ خلافت کے ادنیٰ ترین وسائل ثابت ہوتے ہیں اور کسی طرح جائز نہیں ٹھہرتا کہ اُنہیں مقصودِ اصلی سمجھنے یا اُن کے ساتھ مقصود کا سا برتاؤ کرنے اور اُن میں ڈوب جانے کو عین ایمانداری یا خلافتِ خداوندی اور ایمان وتقویٰ پکارا جانے لگے، کیونکہ ایسا کرنا دین کا حلیہ بگاڑنا اور اُسے ادھیڑ کر از خود بُننا اور وہ بھی سونے کے تار کے بجائے زنگ آلود سیاہ لوہے کے تار سے بُننا ہے جو نہ خوشنما ہے نہ بقا پذیر ہے اور نہ مقبول ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دین، صنعت وحرفت اور تسخیرِ عالم میں کمال حاصل کرنے یا اُس پر قابو پالینے کا تو مخالف نہیں، مگر اُس کے نزدیک عام طبعی ضروریاتِ زندگی کے معمولی کسب واکتساب کو چھوڑ کر ایجاد واختراع اور تسخیرِ کائنات کا مطلوب طریقہ مادّی تصرف نہیں بلکہ روحانی تصرف ہے۔ عالم کو مادی قوت سے زیر کرنا نہیں بلکہ روحانی قوت سے قابو میں لانا ہے جو اسباب ووسائلِ مادّیہ سے بے نیاز طریقہ ہے۔ ظاہر ہے کہ روحانی تصرفات کا راستہ عقل واستدلال سے طے نہیں ہوتا بلکہ عشقِ الٰہی اور اتباعِ نبویؐ کے شغف سے طے ہوتا ہے، اور یہ اُسی وقت ممکن ہے کہ مادّی اسباب میں غلو اور مبالغہ سے طبیعت کو روکنے کی خو پیدا کر لی جائے۔ یہ راستہ مضبوط بھی ہے اور دوامی بھی ہے، جو دنیا سے لے کر آخرت تک قائم رہتا ہے اور اُس پر مسافت ہر وقت اور ہر عالم میں ممکن رہتی ہے، گویا آخرت بھی بنتی ہے اور دنیا بھی ہاتھ سے نہیں جاتی، بخلاف مادیتِ محضہ اور وسائلی تصرفات کے کہ یہ راستہ جوہری راستہ بھی نہیں جو صرف انسان کی اندرونی طاقت سے طے ہو اور بلحاظ نتیجہ یقینی اور قطعی بھی نہیں کہ اُس پر ثمرات کا مرتب ہونا لازمی ہو۔ پھر ہر ایک کے لئے عام بھی نہیں کہ سب کو یہ وسائل میسر ہی آجائیں، اور ساتھ ہی پائیدار بھی نہیں کیونکہ آخرت کی پہلی ہی منزل پر یہ تمام وسائل اور تصرفات بے کار ثابت ہوتے ہیں جس سے دنیا تو ختم ہو جاتی ہے اور آخرت بنتی نہیں۔

پس پہلا راستہ تو فِی الدُّنْیَا حَسَنَۃً وَفِی الْاٰخِرَۃِ حَسَنَۃً کا مصداق ہے اور دوسرا راستہ

خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَة کا مصداق ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اسلام صنعت گری کی قوت پیدا کرنے اور اُسے ظہور میں لانے کا مخالف نہیں بلکہ داعی ہے، مگر اپنے ہی راستہ سے۔ وہ چاہتا ہے کہ خلیفۂ الٰہی حقائقِ کائنات پر مطلع ہو اور اُن کا گہرا مطالعہ بھی کرے مگر محض پیشانی کی نہیں، بلکہ پیش آنی کی آنکھ سے، وہ ان میں تصرفات بھی کرے مگر خارجی وسائل کا محتاج ہو کر نہیں بلکہ خود اپنی اندرونی طاقت کے بل بوتہ پر، پس خارجی وسائل کی محتاجگی سے مادّہ کی توڑ پھوڑ خلافت نہیں، بلکہ خلافت کی ظلماتی پرچھائیں ہے جو ہمیشہ اصل کے خلاف چلتی ہے۔

لیکن پھر بھی جو لوگ اس واقعی حقیقت کے برخلاف کائنات میں محض مادّی تصرفات اور مادّی توڑ پھوڑ میں مبالغہ اور غلو ہی کو سب کچھ جانتے ہیں اور اسی کو ایمان داری اور خلافتِ کبریٰ سمجھ رہے ہیں اُن کی غلطی کا منشاء وہی صحیفۂ کائنات کو قرآن کا عملی پہلو سمجھ کر اُسے عملی قرآن کا لقب دے دینا اور اُسی سے عملی نمونے اخذ کرنا ہے۔ درآنحالیکہ واضح ہو چکا ہے کہ یہ صحیفۂ کائنات عملی قرآن نہیں جس سے عمل کے نمونے لئے جائیں بلکہ صرف تمثیلی اور برہانی قرآن ہے جس سے نظریاتِ قرآنی کے اثبات کے لئے دلائل نظر وفکر کے نمونے لے کر نظر کو مصنوع سے صانع تک پہنچانا ہے، وہ خود انسان کے لئے عمل نہیں کہ اُس کے مادّوں کی توڑ پھوڑ کو مقصدِ حیات سمجھ کر رات دن اُسی کے جوڑ توڑ سے اُسی کی مادی گہرائیوں میں غرق ہو جانا اور دُخان و بخار اور برق و غاز وغیرہ کے نئے نئے نمونوں کو قابو میں لا کر دنیا پر اُنہیں آزمانا ہے، جس کا نتیجہ خود کو اور ساری دنیا کو برباد کرتے رہنا ہے۔

پس عملی قرآن جس سے قرآن کے تقاضا کردہ عملی نمونے اور اُسوے اخذ کئے جائیں، کائنات نہیں بلکہ پیغمبر کی ذات ہے۔ کائنات دعوائے قرآنی کے لئے صرف حسی دلائل کا مجموعہ ہے نہ کہ اُن دعاوی کا تقاضا کردہ عمل۔ پس اسوہ اور نمونہ صرف اُسی ذاتِ بابرکات سے حاصل کیا جائے گا اور ظاہر ہے کہ ذاتِ نبویؐ کے اس اسوۂ حسنہ اور نمونۂ عمل کی روح مادّی شغف نہیں بلکہ وہی علم الٰہی، غنائے کامل، وسائلِ مادّی سے بے نیازی اور اُن پر روحانی تسخیر وتصرف سے قابو پانا ہے جو آپ کے ہر شعبۂ زندگی سے نمایاں ہے۔ پس آپ کے یہاں اسبابِ معاش کی فراہمی ضرور ہے مگر اجمالِ طلب اور توکل کے ساتھ، جہاد میں ہتھیار ضرور ہاتھ میں ہے مگر ہتھیار کی قوت سے زیادہ قوتِ یقین

اور انابت الی اللہ کی طاقت آگے آ گئے ہے۔ نظمِ ملت کا سامان بھی ہے مگر ان تشکیلات اور وسائلِ عامہ کے راستہ سے نہیں بلکہ ایمان باللہ اور عملِ صالح کے راستہ سے۔

ظاہر ہے کہ اس فرق کے بعد ''دوقرآن'' کا نظریہ باقی نہیں رہتا بلکہ جیسا کہ سابق میں عرض کیا جاچکا ہے اگر نظریہ بنتا ہے تو ''تین قرآن'' کا بنتا ہے کہ ایک اللہ کا علمی قرآن ہے جو اوراق میں مرقوم ہے یعنی کتاب اللہ۔ ایک اس کا برہانی اور تمثیلی قرآن ہے جو اوراقِ عناصر وموالید میں مکتوم ہے یعنی کائناتُ اللہ (جسے غلطی سے عملی قرآن باور کرادیا گیا ہے) اور ایک اللہ کا عملی قرآن ہے جو ذاتِ محمدی میں معصوم ہے یعنی رسول اللہ (جسے کلیتہً نظرانداز کردیا گیا ہے) نظریہ کے بدل جانے سے قدرتاً مسائل کا رخ بھی بدل گیا۔ یعنی عملی قرآن ذات ثابت ہوجانے کے بعد اب یہ مسائل قائم نہیں رہ سکتے کہ قرآن کی رو سے مسلمان کی اصلی ترقی کا میدان ہواؤں میں اڑنا، بادلوں میں گھس جانا، زمینی مسافتیں برق وباد سے لمحوں میں طے کر لینا، لاسلکی سے مشرق ومغرب کی خبروں کو ایک کردینا، ایکسرے وغیرہ سے بدن کے چھپے ہوئے امراض کا سراغ لگالینا، دل کی دھڑکنوں کے اسباب وعلل پر بذریعہ آلات مطلع ہوجانا اور رحم مادر کے مکنونات کو باہر لے آنا یا پھر ان اسباب کی مفرطانہ تجارت سے رسمی جاہ وجلال اور کروفر پیدا کرلینا یا اُن میں کے مہلک آلات سے دنیا پر استبداد اور اقوامِ دنیا پر استعباد (غلام سازی) مسلط کردینا وغیرہ وغیرہ ہے، بلکہ اب ہم انسانی ترقی کو صحیفۂ کائنات میں ڈھونڈنے کے بجائے ذاتِ نبویؐ کے اسووں میں تلاش کریں گے تو وہاں اس نمائشی خلافت یا تخریبی خلافت کے نمونوں کے بجائے تعمیری خلافت اور عمل بالقرآن کے نمونے ملیں گے، جن کی غرض علم الٰہی، معرفتِ ذات وصفات، عظمتِ شرائع، اخلاقِ ربانی، غناء وایثار، خدمتِ خلق اللہ اور خُلقِ الٰہی کو مادیات کے دلدل سے نکال کر روحانیت کے میدان میں پہنچانا اور نفسانی عیش سے روحانی لذات کی طرف منتقل کرنا نمایاں ہوگا۔ وہاں فضاء میں اُڑنے کے بجائے روحانی فضاؤں میں عروج کرنا، مشرق ومغرب کو ایک کردینے کے بجائے الٰہیاتی علوم سے عرش وفرش کو ایک کردینا اور فرشِ زمین کو عرشِ بریں کی الٰہی خبروں سے منور بنادینا، بدن کے امراض کے بجائے قلوب ونفوس کے چھپے ہوئے مکائد اور روگ کھول دینا، جن کی اصلاح سے بدن بھی صالح بن جائے، دل کی حسی دھڑکنوں پر مطلع

ہونے کے بجائے لطیفۂ قلب کی کھٹک اور پراگندگیوں پر مطلع ہوکر سکونِ قلب کا سامان مہیا کرنا جس سے یہ صنوبری مضغۂ گوشت بھی ساکن ہو جائے، رحم مادر کے مکنونات کھولنے کے بجائے ارواح وانفس کے مخفی اسرار کھولنا، نمائشی کروفر کے بجائے تواضع للہ، فروتنی اور مساوات کے جذبات اُبھارنا، مہلک آلات سے مخلوقِ خدا کو بے دردانہ انداز سے تباہ کرنے کے بجائے رحمتِ عامہ اور عالمی امن وسکون کے دروازے کھول دینا اور عالمگیر اخلاقِ کاملہ سے دیانت وامانت، محبت وہمدردی، ایثار واحسان کے جذبات پیدا کر دینا، معاصی کو رسمی انداز سے روکنے سے زیادہ دلوں میں معاصی سے نفرت بٹھلا دینا اور انفس میں نفس وشیطان کی حکومت کے بجائے عقل وشرع کی حکومت قائم کر دینا وغیرہ واضح ہوگا۔ جو حقیقتاً خلافتِ الٰہی کا تقاضا کردہ عمل اور اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ کا سچا مصداق ہے۔ جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دنیا کو سنوارنے کا طریقہ اچھی چیزیں بنانا نہیں بلکہ اچھے آدمی تیار کرنا ہے۔ خلافت کے معنی فیکٹریاں قائم کر کے بازاروں کو تجارتی سامانوں سے بھر دینا نہیں بلکہ دل ودماغ کی زنگ آلود فیکٹریوں کو صاف کر کے اُن پر پاکیزہ افکار، پاکیزہ عقائد اور پارسائی کے اعمال ڈھال کر نکالنا ہے جس سے انسانیت نشو ونما پائے اور بہیمیت اور درندگی کو فروغ پانے کا موقع نہ ملے۔

اس فرق کے بعد عالم کے ہیرو اور خلفائے الٰہی ملحدانِ یورپ یا ملحدانِ ماضی، فرعون، ہامان، نمرود اور شدّاد یا قیصر وکسریٰ ثابت نہ ہوں گے، جنہوں نے مادی سائنس کے شاہ کاروں سے دنیا کو معمور کیا، بلکہ اس اسوۂ محمدی کی روشنی میں صدیق وفاروق، علی وعثمان، خالد وابوعبیدہ رضی اللہ عنہم اور اوپر چل کر حضرت موسیٰ وعیسیٰ، حضرت نوح وابراہیم علیہم السلام اور تمام انبیائے سابقین اور تمام صلحائے عالم ثابت ہوں گے، جنہوں نے صفحاتِ کائنات کا گہرا مطالعہ کر کے ان ماڈی شاہ کاروں کو مٹانے میں اپنی پوری قوت صرف فرمائی۔ روحانیتوں کو اُجاگر کر کے مادیت کو سرنگوں کیا اور ماڈی وسائل کی محتاجگی سے مخلوق کو نکال کر روحانیت کی آزاد فضا میں پہنچایا۔ تا آنکہ مادی زندگی کے سکون ولذت سے بھی محروم نہ رہے اور روحانی زندگی تو اُن ہی کا حقیقی حصہ تھی۔

رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگوں میں وہی ماڈی وسائل لاتے تھے جو دشمن لے کر آتا

تھا، سو یہ نہ کوئی عقلی نظریہ ہے نہ تاریخی، کبھی تشدد کا مقابلہ عدمِ تشدد سے ہوتا ہے جیسے مکہ کی زندگی میں ہوا۔ اور آج بہت سی اقوام نے اس اصول پر طاقت ور دشمن سے نجات حاصل کر لی اور حرب وضرب کا مقابلہ صبر اور مقاومتِ مجہول سے کیا اور فتح پالی۔ جس سے واضح ہے کہ اسلحہ کے مقابلہ میں کبھی اخلاقی قوت اسلحہ سے بھی زیادہ کام دیتی ہے۔ اس سے بھی اوپر کا مقام روحانی قوت ہے یعنی تعلق مع اللہ اور رابطۂ عبد ومعبود جو ہر قوت سے بڑھ کر ہے۔ اگر اسلحہ اور سامانِ جنگ کی قلت کے ساتھ روحانیت، قوتِ یقین، توکل، صبر واستقامت اور موتِ شہادت کی محبت کا جوش ہو اور انسان اللہ کا سپاہی بن کر میدان میں آجائے تو اس کے سامنے بڑے بڑے سامانوں والی فوجیں نہیں ٹھہر سکتیں سلف کی جنگیں اسی عنوان کی تھیں۔ وہاں نہ اس کی پرواہ کی جاتی تھی کہ پہلے فوج کی تعداد دشمن کی فوج کے برابر کر لیں، نہ اس کی کہ سامان دشمن کے جیسے سامان کے برابر ہو جائے، نہ اس کی کہ پہلے مال ودولت کم از کم دشمن کے اموال کے مساوی ہو جائے۔ تعداد کے بارے میں تو اُن کے سامنے ہدایتِ ربانی تھی:

كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً ۢ بِاِذْنِ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ ۝ (سورہ بقرہ:۲۴۹) اور اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِاَتَيْنِ الخ. (سورہ انفال:۶۵)

جس میں تعداد کی قلت کا تدارک صبر واستقامت سے کیا گیا ہے نہ کہ تعداد برابر ہو جانے کے انتظار میں اصل مقصد سے روکا گیا ہے۔

مصارفِ جنگ کی قلت وکثرت کے بارے میں اُن کے پیشِ نظر صاحبِ شریعت کا یہ فرمان رہتا تھا:

اِنَّكُمْ لَنْ تَسْعَوْهُمْ بِاَمْوَالِكُمْ وَلٰكِنْ تَسْعَوْهُمْ بِاَخْلَاقِكُمْ.

"تم دنیا کی اقوام پر اپنے مال ودولت (یعنی وسائلِ مادّی) سے غلبہ نہیں پا سکتے بلکہ اپنے اخلاق (یعنی وسائلِ روحانیہ) سے غالب آسکتے ہو۔"

سامانِ رسد کے بارے میں اُن کے پیشِ نظر یہ منظر تھا کہ حضور سردارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ احزاب میں خندق کھود رہے ہیں اور فاقوں کی کثرت سے بدن کو سہارا دینے کے لئے پیٹ سے پتھر بندھے ہوئے ہیں، جب کہ دشمنوں کے پاس سامانِ رسد کی کوئی کمی نہ تھی۔

پس یہ نظریہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنگوں میں وہی سامان اور ویسے ہی اسلحہ لے کر تشریف لاتے تھے جیسے دشمنوں کے ہوتے تھے، نہ عقلی ہے نہ تاریخی۔ ہر قوم اپنے مزاج کے مطابق سامان کرتی ہے، مسلم قوم کا اصلی مزاج سامانوں پر توکل نہیں بلکہ اللہ پر بھروسہ اور اپنی عبدیت کے پیش نظر یا نفس کو فی الجملہ تسلی دینے کے لئے کسی حد تک وسائل کا اختیار کر لینا ہے۔ یہی ان کی تاریخ ہے اور یہی اُن کا مزاج۔ دوسری اقوام کے مزاجوں کی رعایت میں غرق ہو جانے یا مرعوبیت کے ساتھ اقوام کی نقالی کرنے یا آج کی متمدّن اقوام کی مادّی ترقی کو اُسوہ اور نمونہ بنا کر اُس کے معیار پر اپنے آپ کو جانچنے سے یہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہوسکتی، اگر ہم اپنے اصلی مزاج پر آ جائیں اور ان جدید رجحانات اور جدید تقاضوں کے پورا کرنے کے زبان زد عنوانات کو ترک کر کے اپنے ہی اصلی رجحانات اور بنیادی تقاضوں کو پورا کرنے لگیں تو یہ ذہنی کشمکش ختم ہو جائے جس نے آج پریشانی میں ڈال رکھا ہے۔ مقصد سلف کا مذاق پیدا کرنا اور اُسی مذاق پر ظاہری سامان اور مادّی وسائل کا مہیا کرنا ہے، کیونکہ اس کے بغیر صحیح نتائج پیدا ہونے کی صورت نہیں ہے۔

ان تصریحات کے بعد ہمارے نزدیک مادّیات سے ملّا کی جہالت مضر نہیں رہتی البتہ روحانیات اور اسلامی مذاق سے مخالف ملّا کی جہالت مہلک ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ملّا تو روحانیت کا عارف بن کر مادّیت کے نشیب وفراز سے بھی نابلد نہیں رہتا، لیکن بے بصیرت ملّا سائنس کی ناتمام معلومات پر بھروسہ اور ناز کر کے حقائقِ الٰہیہ سے یکسر غافل رہ جاتا ہے، یعنی اطاعت کی راہ سے ملّا تو عارفِ اسرار ہو جاتا ہے اور استکبار کی راہ سے مخالف ملّا اپنا فطری سرمایہ بھی کھو بیٹھتا ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ مگر ملّا سے میری مراد کٹھ ملّا اور بے بصیرت کٹھ حجت لوگ نہیں بلکہ وہ عارف وبالبصیرت ملّا ہے جس کی نگاہوں میں حقائقِ الٰہیہ سمائی ہوئی ہوں اور اس لئے برق وبخار، گیس ودخان وغیرہ جیسی حقائقِ مادّیہ اُسے لہو ولعب نظر آتی ہوں۔

اس سے میرا مقصد مسلمان کے حق میں سائنس اور فلسفہ کے میدان کو تنگ کرنا یا قوت وشوکت کے مادّی وسائل سے کلیتہً محروم بنانا نہیں بلکہ اُن کی حدود بتلانا ہے کہ وہ وسائلِ محض ہیں مقاصد نہیں۔ تحفظِ خلافت کے وسائل میں سے ادنیٰ درجہ کے وسائل ہیں خود خلافت نہیں، نیز یہ کہ وہ خواہ

کچھ بھی ہوں مگر قرآن کی آیاتِ تکوین کا جن کو اس سلسلہ میں بطور ماخذ کے پیش کیا گیا ہے، نہ مدلول ہیں نہ مصداق ہیں اور نہ کوئی تقاضا کردہ عمل ہیں۔ اُن کا ماخذ دوسری آیتیں ہیں جن میں اُن کی نوعیت اور حدود پر کافی ووافی روشنی ڈال دی گئی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح کرنا ہے کہ یہ مادّی سامان مسلمان کے لئے میدانِ ترقی ہی نہیں کہ اُن میں گھس جانا، اُس کی مدح وذم، یا ایمانداری وغیر ایمان داری، یا لفظی ومعنوی کفر واسلام کا معیار قرار پائے، مسلمان کے لئے معیارِ مدح وذم صرف علم واخلاق، تصرفِ روحانی اور اعلائے کلمۃ اللہ ہے۔ مادی تصرفات بقدرِ ضرورت رکھے گئے ہیں، فی نفسہٖ مقصود ومعیار نہیں۔

اسی سے حرّیت وآقائی کا مفہوم بھی اسلامی حیثیت سے متعین ہو جاتا ہے کہ وہ صرف تلوار ہاتھ میں لے لینا نہیں بلکہ قانونِ حق کو نافذ العمل بنانا ہے، پہلے اپنے اوپر، پھر ماحول اور اُس کے پس وپیش پر، اگر کسی قوم نے تلوار اٹھائے بغیر قرآن کو اپنے اور اپنے ماحول پر نافذ کر لیا تو وہ بلا شبہ آقا ہے ورنہ قطعی طور پر غلام ہے، غلامی خواہ نفس کی ہو یا غیر کی۔ پیغمبر معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مکہ کی ۱۳ر سالہ زندگی میں بھی آقا تھے جب کہ تلوار ہاتھ میں نہ تھی اور مدینہ کی دس سالہ زندگی میں بھی ویسے ہی آقا تھے، جب کہ وسائلِ شوکت اُن کے ہاتھ میں تھے، کتنے ہی انبیاء علیہم السلام کو جہاد وسیاست سرے سے دیئے ہی نہیں گئے، لیکن اوامرِ الٰہیہ کی تنفیذ میں، خواہ وہ اخلاقی ہی رنگ میں ہو، دونوں کی آقائی اور عنداللہ مقبولیت وعظمت میں کسی کلام کی گنجائش نہیں، جس سے واضح ہے کہ آقائی کی حقیقت کوئی قدرِ مشترک ہے جو تلوار اور بے تلواری دونوں میں بدستور قائم رہتی ہے اور وہ صرف دیانت، انابت اور اشاعت ہے اور جس کا حاصل اللہ کی غلامی ہے کہ اُسی میں آقائی کا راز پنہاں ہے۔

یہی دونوں حالتیں امت پر بھی گذرتی تھیں، امت کے بعض طبقے مکہ کی زندگی میں آ گئے جس کا حاصل محض پٹ لینا اور صبر کرنا نہیں بلکہ ماریں کھا کر اعلائے کلمۃ اللہ کرنا اور ترویجِ کلام اللہ کو برابر انجام دیئے جانا ہے جس کو قرآن نے جہادِ کبیر فرمایا ہے، اور بعض مدینہ کی زندگی میں آ گئے، جس کا حاصل قوت سے استیصالِ فتنہ کر کے اشاعتِ دین کی راہیں ہموار کرنا اور شعائر اللہ کو اونچا بنانا ہے

تا کہ دینِ حق ہمہ گیر اور غالب ہو جائے جس کو جہادِ صغیر کہا گیا ہے، دونوں زندگیوں کا قدرِ مشترک وہی تدین بدین اللہ، اعلائے کلمۃ اللہ، تبلیغ کلام اللہ اور تربیتِ خلق اللہ نکلتا ہے جو اصل مقصود ہے اور جو حقیقتاً ایمان کے کمال ونقصان، ہدایت وضلالت، فجور وتقویٰ اور خلافت وعدمِ خلافت کا معیار ہے، جس کی رو سے مسلمانوں کو پرکھا جا سکتا ہے۔

پس وَاَعِدُّوْا لَھُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ جیسی آیاتِ کریمہ کے نام پر تیر وتفنگ جمع کر لینا یا تکوین کی آیات سے بے محل استنباط کر کے صنعتی، تجارتی اور عسکری کاروبار پھیلا لینا فی نفسہٖ خواہ کتنا ہی ضروری ہو مگر خود حرّیت وآقائی نہیں۔ آقائی قرآن کو نافذ العمل بنا دینا ہے جس کے لئے یہ اعدادِ مستطاع ایک وسیلہ اور ذریعہ سے زیادہ نہیں۔ جیسے وضو قرآن کی رو سے فرض وواجب سہی مگر ہے بہر حال محض مفتاحِ صلوٰۃ، بلکہ وہ ضروری بھی اُسی کی وجہ سے ہے، فی نفسہٖ نہیں۔

پس اگر ایک قوم نے شوکت حاصل کر لی لیکن اُس کی شوکت دین کے حدود وشعائر قائم کرنے سے غافل یا عاجز رہی تو اُسے حریت وآقائی کے دعویٰ یا تصور کا کوئی حق نہیں وہ بدستور غلام ہے۔ دوسروں کی ہو یا اپنے نفس کی اور بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ، زیادہ سے زیادہ دوسرے غلاموں اور اُس میں یہ فرق ہوگا کہ ایک بے تلوار کے غلام ہوں گے اور ایک با تلوار، لیکن نفسِ غلامی میں کوئی فرق نہ ہوگا بلکہ تلوار سمیت غلامی زیادہ ننگ وعار ثابت ہوگی۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم مسلمانوں کے تلوار بدست منطقوں کی بے حرمتی یا بے توقیری کے درپے ہیں، معاذ اللہ! ہم اُن کے لئے ہر حالت میں دعاء گو ہیں، لیکن یہ کہے بغیر بھی نہیں رہ سکتے کہ اگر اُن کی یہ شوکت اعلائے کلمۃ اللہ سے ہمکنار نہیں بلکہ اور اُلٹا اعلائے کلمۃ الکفر یا کلمۃ الفسق سے ہم آغوش ہے تو وہ ابھی تک نہ صرف وسائل بے مقصد ہی کے جال میں پھنسے ہوئے ہیں بلکہ خلافِ مقصد تگ وتاز کرنے سے اُن کی یہ شوکت بھی کوئی اسلامی شوکت نہیں، اگر ہے تو کسی حد تک محض قومی، اور قوموں کے اشتراک کی وجہ سے خالص قومی بھی نہیں بلکہ ایک نمائشی شوکت ہے۔

پس اس قسم کے منطقے تا تحصیلِ مقصد، آقائی کے تصور میں غلط رَو اور دعوائے حرّیت میں غلط گو ہیں۔ اسلام میں حریت وآقائی تلوار کا نام نہیں، تنفیذِ عدلِ قرآن کا نام ہے، جب وہ نہیں تو یہ وسائل

اُس کے وسائل بھی نہیں اور اس لئے ایسے منطقے نہ مقصود کے حامل ہوتے ہیں نہ وسائل کے، بلکہ اُن کی نسبت تو شاید وہی لوگ کچھ غنیمت ثابت ہوں گے جو کم از کم اعلائے کلمۃ اللہ، ترویجِ کلام اللہ اور تربیتِ خلق اللہ کے مقصد کو علماً و عملاً سنبھالے ہوئے ہیں اور مابقاء کے لئے جذبۂ صادق سے قلوب کو خالی بھی نہیں پاتے۔

پس اگر مکہ کی صابرانہ زندگی تبلیغی جہاد کی وجہ سے مجاہدانہ، اور وہ بھی بہ جہادِ کبیر زندگی کہلائی جاسکتی ہے تو ایسے افراد کی زندگی اس دورِ فتن میں کیوں اس پاک لقب کی مستحق نہیں ہوسکتی؟ ادھر جو لوگ تلوار بدست ہوکر بھی اپنی عملی زندگی سے ان حقیقی مقاصد کی تکمیل کا ثبوت نہیں دیتے وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اُن کے مضمر نظریات صرف دنیوی اقتدار اور جاہ وعیش تک محدود تھے، گو اُن کا زبانی دعویٰ کچھ بھی تھا، نیز ثابت ہوگا کہ وہ باقتدار تدین کو خلافت نہیں سمجھتے بلکہ صرف اقتدار ہی کو خلافت وایمان سمجھے ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا اقتدار جس میں ملک اور دین توام نہ ہوں بلکہ ملک بلا دین ہو، وہ یقیناً خلافت نہیں ملوکیت ہے اور جب کہ وہ ملوکیت بھی تحفظ دین وشعائرِ دین کا ذریعہ نہ بنے بلکہ اُس کے برعکس منافئ دین امور کے تحفظ کا ذریعہ ہو تو وہ ملوکیتِ عادلہ بھی نہیں بلکہ مُلکِ عضوض ہے جسے کٹ کھنا ملک کہا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ شوکت افنائے گناہ کے بجائے اضافۂ گناہ کا ذریعہ ثابت ہوگی اور اس صورت میں اس گناہ وفاحشہ کی نسبت اُن ہی لوگوں کی طرف کی جائے گی جنہوں نے اضافۂ گناہ کے ان پرشوکت وسائل کو بنامِ اسبابِ افنائے گناہ اختیار کرلیا ہے، کیونکہ جب انہوں نے ملزوم کو مان لیا ہے تو لازم کا ماننا لامحالہ اُن کے ہی سر پڑے گا۔ خواہ اُن کا یہ ارادہ ونیت بھی نہ ہو۔

رہی حکومت وسلطنت تو اسبابِ معاش، صنائع وحرف اور اسلحۂ جنگ کی طرح وہ بھی وسیلۂ قیامِ دین ہے، خود بذاتہٖ مقصود نہیں اور اگر خلافتِ مقصود کا ذریعہ ہو تو سخت مضر ہے۔ سلطنت کو مقصودِ اصلی باور کرانے اور محکوم مسلمانوں کو جو بدقسمتی سے کہیں دوسری اقوام کے غلام بن گئے ہوں، غیر صالح یا غیر مومن، یا لفظی مومن اور عملی کافر باور کرانے کے لئے عموماً یہ آیت پیش کی جاتی ہے:

اِنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ ○ (سورہ انبیاء:۱۰۵)

”زمین کے مالک میرے نیک بندے ہوں گے۔“

جس کا حاصل یہ نکالا گیا ہے کہ صالح افراد جو اپنی محنت وایثار، تسخیرِ کائنات تنظیم جد و جہد اور جفاکشی وغیرہ سے سلطنت کا استحقاق پیدا کر لیں گے، زمین کے حکمراں ہوں گے، لہٰذا جو حکمراں ہیں وہ تو صالح ہیں خواہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہوں، اور جو حکمراں نہیں ہے وہ غیر صالح، لفظاً مومن اور عملاً کافر ہیں۔ لیکن جب کہ یہ آیت اس بارے میں خاص نہیں تو اس سے کہیں کہ محکوم مسلمانوں کو ایمان کے بعد اسمائے فسوق سے یاد کیا جانا انتہائی جسارت اور قرآن کی تحریف ہے۔ کیونکہ:

۱۔ اول تو ان الارض کو ارضِ دنیا میں منحصر مان لینا ہی بے دلیل بلکہ خلافِ دلیل ہے۔ سلف میں سے بکثرت اس سے ارضِ جنت مراد لے رہے ہیں اور اسی کو اوفق بالقرآن کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ سیاق وسباق کا تقاضا بھی یہی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں صلاح کو تحصیلِ سلطنت کی جد و جہد میں منحصر مان لینا غلط ہوگا کیونکہ جنت میں امتِ مرحومہ اور امم سابقہ کے وہ لاتعداد انسان بھی جائیں گے جنہیں سلطنت نہیں ملی، بلکہ ان کی شریعت ہی میں سلطنت نہیں رکھی گئی اور انہیں جہاد وسیاست کا سرے سے مکلّف ہی نہیں بنایا گیا۔ اندریں صورت اس آیت سے محکوم مسلمانوں کو غیر صالح ٹھہرانا محض ایک جذباتی بات ہوگی۔

۲۔ اور اگر ارض سے ارضِ دنیا ہی مراد ہو اور وراثتِ ارضی سے حکومت وسلطنت، تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں ساری زمین مراد لینا بھی بے دلیل ہوگا، جب کہ پورے روئے زمین پر مسلمانوں کی حکومت نہ آج ہے نہ قرنِ اولیٰ سے آج تک ہوئی۔ ورنہ تیرہ صدی کے تمام مسلمان حتیٰ کہ قرونِ اولیٰ کے بھی معاذ اللہ، غیر صالح اور عملی کافر ٹھہر جائیں گے، محکوم مسلمان بوجہ غلامی کے اور حکمراں مسلمان بوجہ محدود السلطنت رہ جانے کے۔

۳۔ اور اگر وراثتِ ارض سے کل ارض کی نہیں، بلکہ بعض ارض ہی کی حکومت مراد ہو تو جس صورت میں کہ یہ بعض غیر معیّن ہے، اس حکومت کے تحقّق کے لئے کیف ما اتفق کسی خطۂ زمین پر مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جانا کافی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی غیر آزاد خطوں کے محکوم مسلمان آیتِ بالا کی رو سے عملی کافر یا غیر صالح نہیں ٹھہرتے، البتہ اگر روئے زمین کے کسی خطہ پر بھی مسلمانوں کی حکومت نہ ہو تو اس صورت میں معنیٰ مذکور کی رو سے سب گناہ گار ٹھہریں گے۔ سو یہ

صورت نہ آج ہے نہ گذشتہ تیرہ صدی میں اب تک ہوئی۔

۴۔ اور اگر وراثتِ ارضی سے بعض معیّن خطوں کی حکومت مراد لی جائے جیسا کہ ملکِ شام اور فلسطین، چنانچہ بعض مفسرین سلف نے الارض کے الف لال کو لامِ عہد کہہ کر اس سے فلسطین ہی مراد لیا ہے، تو پھر یہ آیت ایک مخصوص حکومت کی پیشین گوئی ٹھہرتی ہے جو دورِ صحابہ میں صالحین کے ہاتھوں پوری ہوگئی، اب اس آیت کی رو سے کسی کو یہ حق کب پہنچتا ہے کہ وہ بعد کے مسلمانوں کو جو بدقسمتی سے کہیں محکوم بن گئے ہوں، غیر صالح یا عملی کافر قرار دے؟ اس صورت میں اسلامی حکومت کی ضرورت کا ماخذ بھی یہ آیت نہ ہوگی، اگر ہوگی تو یہ آیت ہو سکے گی:

اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُھَا مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِہٖ. (سورہ اعراف:۱۲۸)

''زمین خدا کی ہے جسے چاہے اُس کا وارث اپنے بندوں میں سے بنادے۔''

مگر اس وراثت کے ساتھ صالح کی قید نہیں، اس کی رو سے صالح اور غیر صالح دونوں حکمران بن سکتے ہیں، جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ محکوم صالح بھی ہو سکتا ہے اور غیر صالح بھی، پھر محکوم کو غیر صالح اور عملی کافر کہہ دینا کس طرح جائز ہوگا؟

۵۔ لیکن اگر اس آیت کو بلا تخصیص ساری ہی زمین کی حکومت پر محمول کر لیا جائے اور صرف وہی لوگ صالح کے لقب کے مستحق ہوں جو حکومت بنائیں تب بھی اُس وقت یا کسی وقت کے بھی محکوم مسلمان یا محکوم اسلامی خطے، غیر صالح یا عملی کافر قرار نہیں دیئے جا سکتے، کیونکہ اس آیت میں اُس ہفت اقلیم کی سلطنت کے لئے مسلمانوں کو کوئی میعاد نہیں دی گئی ہے کہ اس کے اندر اندر اگر وہ آل ورلڈ (عالمگیر) حکومت بنا لیں گے تو وہ صالح رہیں گے ورنہ غیر صالح اور عملاً غیر مومن ٹھہر جائیں گے، ورنہ سب سے پہلے تو یہ عدمِ صلاح کا الزام معاذ اللہ قرنِ اولیٰ ہی کے سر پڑ جائے گا، تا بقرونِ مابعد چہ رسد؟

ہاں اگر صلاح کا مطلب یہ ہو کہ قوم میں عالمگیر حکومت قائم کر لینے کا جذبہ اور ولولہ اور استطاعت کی حد تک سعی و عمل ہو تو پھر قرنِ اولیٰ ہی نہیں سارے ہی قرونِ مابعد جو اس دورِ حکومت سے قبل کے ہوں اس الزام سے بری ہو جائیں گے، کیونکہ ایسی حکومت جب بھی قائم ہوگی تو وہ

درحقیقت اوّل سے آخر تک کی پوری اُمت کے جذبات اور مساعیٔ ممکنہ کا نتیجہ ہوگی اور اس کی تشکیل میں پوری ہی امت حصہ دار ہوگی، کیونکہ امت کے ایک ایک فرد کا ذہن اور عقیدہ اس میں لڑا ہوا تھا اور ہر پہلے کی ذہنیت پچھلے کے لئے بنیاد بنتی چلی آ رہی تھی۔ جوں ہی ابتدائی اور درمیانی افکار واعمال کا لگا تار سلسلہ صدیوں کے بعد اپنی انتہائی حد پر آ پہنچا اور اس مسلسل تبلیغ وعمل سے بالآخر دنیا کی تمام قومیں اس ذہنیت پر آ گئیں تو آخری نتیجہ عالمگیر حکومت کی صورت میں نکل آیا۔ اس لئے محکومیت کے ان درمیانی قرون وادوار میں امت کے کسی طبقہ کو بھی غیر صالح یا غیر مومن قرار نہیں دیا جائے گا جب کہ ہر طبقہ اس حکومت کے بنانے میں اپنی اپنی بساط کی حد تک ذہناً وعملاً شریک رہا ورنہ یہ آخری مطلوب نتیجہ اچانک برآمد کیسے ہوگیا، اگر افکار ومساعی کی ابتدائی اور درمیانی کڑیاں اُسے برآمدگی کی حد پر نہیں لا رہی تھیں؟

یہی وجہ ہے کہ ہر دَور اور ہر زمانہ میں حتیٰ کہ آج بھی کسی حکومت کی تشکیل کو صرف زمانۂ تشکیل ہی کے افراد کی طرف منسوب نہیں کر دیتے بلکہ آغازِ تحریک سے لے کر اتمامِ تحریک تک کے تمام ہی افراد کی مساعی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اسی لئے اسٹیجوں پر تمام گذرے ہوئے لیڈروں اور بانیانِ تحریک کا نام زندہ رکھا جاتا ہے، پنڈالوں میں اُن کے نام کے گیٹ بنائے جاتے ہیں، اُن کے فوٹو اور مجسّمے سجائے جاتے ہیں اور تقریر وتحریر میں عقیدت سے اُن کے تذکرہ کو زندہ رکھا جاتا ہے، بلکہ بعد کے لوگوں کو (جن کے ہاتھ پر تحریک کی کامیابی ظاہر ہوتی ہے) اُن پہلے ہی لوگوں کی کاوشوں کا مظہر مانا جاتا ہے۔

پس اگر اس آیت میں وراثتِ ارض سے کل ارض مراد لے کر عالمگیر حکومت ہی مراد لی جائے جو یقیناً اب تک قائم نہیں ہوئی تو حسبِ تصریحاتِ مفسرین اس سے لامحال وہی عالمگیر حکومت مراد ہوسکتی ہے جو ظہورِ مہدی اور نزولِ عیسوی کے وقت اس دنیا کے آخری دور میں وقت کے خیارِ اہل اللہ کے ہاتھوں تشکیل پائے گی، جس کے تحت پوری دنیا کا دین اور مسلک ایک ہو جائے گا اور لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ کا کھلا ظہور ہو جائے گا، مگر جب کہ یہ حکومت پوری امت کے ارتقائی جذبات وافکار کا ایک ظہور ہوگا اور اس میں قرنِ اولیٰ سے لے کر قرنِ آخر تک کے تمام مسلمان اپنے اپنے

جذبات اور ممکنہ اعمال سے شریک ہوں گے تو کون کہہ سکتا ہے کہ حکومتِ عامہ سے پہلے کا کوئی طبقہ اور کوئی بھی محکوم علاقہ اس آیت کی رو سے غیر صالح اور عملی کافر ہوگا؟ ورنہ اس آخری طبقہ کے علاوہ جس کے ہاتھ پر اس عالمگیر تشکیل کا ظہور ہوا، سارے ہی طبقاتِ امت معاذ اللہ غیر صالح اور غیر مومن ٹھہر جائیں گے جس کا تصور بھی ہمارے نزدیک افجرِ فجور میں داخل ہے، یہاں تک کہ یہ آج کے مدعی بھی اپنی ہی زبان سے اپنی تکفیر سے نہ بچ سکیں گے۔

۶۔ پھر یہ کہ اگر آیتِ مذکورہ میں صالحین کا مفہوم استحقاقِ حکومت پیدا کرنے کی جدوجہد اور جانکاہی کے افعال میں گھس جانے ہی کا لیا جائے اور اُس کی رو سے وہی لوگ صالحین کے مصداق ہوں جو اس سعی کے حامل ہوں ورنہ وہ عملاً کافر اور لفظی مومن رہ جائیں، تب بھی کلیتہً کوئی مسلمان طبقہ غیر صالح نہیں ٹھہر سکتا، کیونکہ اس تفسیر پر جہاں آیت نے تشکیل حکومت کی جدوجہد کو صلاح کہا ہے وہاں اس جدوجہد کی کسی خاص نوعیت کی تخصیص اور تعیین نہیں کی کہ وہ کیسی ہو؟ بلکہ مطلق چھوڑ دیا ہے، جس کے اطلاق کے نیچے فوجی سعی بھی آتی ہے کہ تشدد سے انقلاب کر دیا جائے، اقتصادی سعی بھی آتی ہے جیسے غاصب اقوام کا تجارتی بائیکاٹ کر کے اول اقتصادی اور پھر سیاسی آزادی حاصل کر لی جائے۔ صنعتی اور تمدنی سعی بھی آتی ہے، جیسے شہری اور ملکی ضروریات کی خود کفالت کر کے غاصبوں کی اقتصادی گرفت سے نجات حاصل کر لی جائے۔ عدمِ تشدد اور مقاومتِ مجہول کی سعی بھی آتی ہے، جس سے غاصب قوم کو معطل کر دیا جائے، آئینی اور پارلیمنٹری سعی بھی آتی ہے جس کے تحت الیکشنوں کے ذریعہ حکومت بدل دی جائے وغیرہ وغیرہ۔

غرض صلاح کے معنی اگر تحصیلِ حکومت کی سعی ہی کے رکھ لئے جائیں تو ان میں سے وہ کون سی سعی ہے جو اس آیت کے عموم سے باہر رہ جائے گی؟ اور جب کہ ان میں سے کسی نہ کسی سعی کو حسبِ اقتضائے مقام مسلمان اختیار کئے ہوئے ہیں اور کرتے چلے آ رہے ہیں تو وہ کونسا استدلال ہے جس کی رو سے وہ غیر صالح یا عملی کافر کہے جا سکتے ہوں؟ کیونکہ یا تو وہ برسر اقتدار ہیں یا ہوتے جا رہے ہیں یا ہونے کی سعی میں لگے ہوئے ہیں، اور اُن میں سے کوئی نوع بھی صالحین کے مفہوم سے باہر نہیں ہوتی، جب کہ صلاح کے معنی اس سعیٔ خاص ہی کیلئے جاویں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ غیر صالح اور

عملی کافرکس خطہ کے مسلمان ہیں جن کو مطعون کرنے کیلئے اس آیت کو بے محل استعمال کیا جاتا ہے۔

۷۔ لیکن اگر غور سے کام لیا جائے تو رعب زدگانِ تمدن وسیاست کے لئے دین کے برخلاف اپنے سیاسی منصوبے کو پورا کرنے اوراس میں حائل شدہ طبقات کو غیر صالح کہہ کر راستہ سے ہٹا دینے کی اس آیت میں کوئی گنجائش نہیں کیونکہ آیت میں وراثت یا حکومتِ ارضی کے حصول پر بحث نہیں بلکہ استحقاق پر گفتگو ہے اور حاصل یہ ہے کہ ہر دور میں اللہ کے نیک اور صالح بندے ہی اس وراثت کے مستحق ہوتے رہیں گے۔

یہ دوسری بات ہے کہ فساق وفجار اپنی چالاکیوں سے اُنہیں برسر اقتدار نہ آنے دیں اور اُن کی مساعی کو اپنی عیارانہ مساعی سے ناکام بنادیں، لیکن اس سے اُن کے استحقاق میں فرق نہیں آسکتا، جیسے نسبی وراثت کے سلسلہ میں اگر اصل وارث کو غاصب لوگ محروم کردیں جس کی وراثت پر قرآن نے اُسی طرح روشنی ڈالی ہے اور ہر ایک کا استحقاقی حصہ بتلا دیا ہے، تو یہ نہیں کہ اصل وارث، وارث نہ رہے اور یہ متغلّب اور غاصب وارث بن گئے۔

پس آیت کا حاصل یہ نکلا کہ حکومتِ ارضی کے وارث اور مستحق حقیقتاً صلحاء واتقیاء ہیں، اگرچہ کسی وجہ سے اس وراثت تک اُنہیں آنے نہ دیا جائے۔

نیز جب کہ ہر خبر میں کوئی نہ کوئی انشاء ضرور مخفی ہوتی ہے تو اس خبر کا کہ ’’حقیقی وارثانِ اقتدار نیک بندے ہیں‘‘ حاصل یہ نکلے گا کہ اقتدار کی باگ ڈور صلحاء واتقیاء کے ہاتھ میں رکھو تا کہ وہ صلاح وعدل کے ساتھ حکومت چلائیں اور نیکی وتقویٰ کا دنیا میں دور دورہ ہو جائے۔ آیت کے یہ ایسے عام معنی ہیں کہ اس میں وہ تمام معانی داخل رہتے ہیں جو ابھی بیان کئے گئے اور کسی بھی دور کے کسی مسلم طبقہ کو خواہ مخواہ غیر صالح یا عملی کافر بنانے کا شوق بھی پورا نہیں ہوسکتا۔

رہا صالحین کا اقتدار سے محروم رہ جانا، یہ کوئی عجوبہ نہیں، دنیا میں ایسے اوقات بہت کم آئے ہیں کہ اقتدار کی کنجیاں حق پرستوں کے ہاتھ میں رہی ہوں، عموماً دنیا پرست اُن کے مقابلہ میں ایکا کر کے ہر جائز وناجائز طریق پر اقتدار غصب کرتے آئے ہیں جس کی مثالیں اُمم سابقہ سے لے کرامت مرحومہ کے اکثر قرون ودہور میں بکثرت دستیاب ہوسکتی ہیں، لیکن اس محروم الاقتداری کے باوجود

شریعت نے انہیں صالحین ہی کہا ہے، غیر صالح یا غیر مومن نہیں بتایا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں:

اِذَا ظهر المعاصی فی اُمّتی عَمَّهُمُ اللّٰه بعذاب من عنده. فقلت یا رسول اللّٰه! مافیهم اُنَاسٌ صالحون؟ قال یصیبهم ما اصاب النّاس ثم یصیرون الٰی مغفرة من اللّٰه ورضوان. (ابن کثیر ص۲۹۹ ج۲)

''جب میری امت میں معاصی غالب ہو جاتے ہیں تو اللہ ان پر اپنا عام عذاب نازل کرتا ہے۔ میں نے عرض کیا یا رسولؐ اللہ! کیا ان میں نیک لوگ (صالحین) نہیں ہوتے؟ فرمایا اُنہیں بھی وہ عذاب پہنچتا ہے جو عام لوگوں کو پہنچتا ہے، پھر آخرت میں وہ مغفرت و رضا کی طرف کر دیئے جاتے ہیں (یعنی اپنی نیتوں پر اُن کا حشر ہوگا، مگر یہاں عام و خاص میں کوئی تفریق نہیں ہوتی)۔''

اس عذابِ عام کی تشخیص بھی بعض روایتوں میں فرمائی گئی ہے کہ وہ غلامی ہے:

لیؤمرنَّ علیکم شرارکم ثم یدعوا خیارکم فلا یستجیب لکم

(ابن کثیر ص۲۹۹ ج۲)

''تم پر تمہارے میں سے بدترین لوگ حاکم بنا دیئے جاتے ہیں، پھر تم میں کے اچھے لوگ دعائیں بھی مانگتے ہیں تو وہ قبول نہیں کی جاتیں۔''

لیکن اس کے باوجود صالحین کو صالحین اور خیار کو خیار فرمایا گیا ہے، جس سے واضح ہو گیا کہ غلامی کے باوجود صالحین کی صلاح میں کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن اس کا یہ مقصد بھی نہیں کہ صالحین اپنی صلاح پر غرّہ کر کے آزادی اور غلامی کا فرق اُٹھا دیں، یا غلامی پر قناعت کر کے بیٹھ رہیں، یا صلاح کے علوِّ باطن پر قناعت کر کے علوِّ ظاہر سے کنارہ کش ہو جائیں اور اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ کے ساعی اور طالب نہ رہیں، نہیں بلکہ صرف یہ غرض ہے کہ طعنہ زنوں کو اِن صالحین کے محکوم ہو جانے کے باوجود بھی اُنہیں غیر صالح یا غیر مؤمن کہنے کا کوئی حق نہیں۔

اور اگر یہ جسارت آیتِ وراثتِ ارض سے کی جا رہی ہے تو وہ بے محل ہے اور کسی جائز تفسیر پر مبنی نہیں، کیونکہ یہ استدلال دعوائے عام اور دلیلِ خاص کا مصداق ہے۔

آیتِ کریمہ کے جب کہ اتنے محمل ہیں اور اس کے عموم میں اتنی وسعت ہے، کہ نہ ارض سے ارضِ دنیا ہی مراد لینا ضروری ہے، نہ ارضِ دنیا مراد لے کر وراثت سے حکومتِ حالیہ ہی مراد لینا

ضروری ہے، نہ حکومتِ حالیہ سے کل زمین کی حکومت مراد لینا ہی ضرری ہے، نہ کل زمین کی حکومت مراد لے کر اُسے کسی مقررہ وقت میں حاصل کر لیا جانا ہی ضروری ہے، تو ایسے محتمل اور کثیر المعنی استدلال سے اتنا بڑا دعویٰ جس سے یک لخت کروڑوں مسلمان اور وہ بھی ہر دور کے مسلمان غیر صالح اور محض لفظی مومن اور عملی کافر قرار پا جائیں، آخر کس طرح ثابت ہو جائے گا اور کیسے جائز ہوگا؟ اور جب کہ آیت کا وہ جامع اور وسیع مفہوم لیا جائے، جس کے نیچے یہ تمام معانی آ جائیں، یعنی استحقاقِ وراثت، عام اس سے کہ حصول ہو یا نہ ہو، تو پھر یہ تکفیرِ مسلمین کا دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ اس سے بحالتِ محکومی صالحین کا صلاح زائل تو کیا ہوتا، یہ آیت اس صلاح کے ثبوت کی دلیل بن جاتی ہے۔

خاتمۂ کتاب

بہر حال صالحین کا سماوی طور پر گرفتارِ محکومی ہو جانا مصیبت ضرور ہے، لیکن معصیت نہیں، کہ وہ تو بیک جنبش قلم غیر صالح بنا دیئے جائیں اور غاصبانِ اقتدار، فاسق مُعلِن ہوتے ہوئے بھی صالح رہیں۔

الحاصل ان عرض کردہ سطور سے ان نظریات کی اصلیت کھل جاتی ہے جنہیں ''دو قرآن'' کے انوکھے عنوان سے بطور ایجادِ بندہ آیاتِ تکوین کا مدلول بتلا کر پیش کیا گیا ہے اور اُن کی رو سے مادّی وسائلِ زندگی اور مادّہ توڑ پھوڑ یا ترکیب و تحلیل سے کچھ اسبابِ عیش اور کچھ اسبابِ ہلاکت ایجاد کرتے رہنے اور بالفاظِ دیگر اُن سے تاجرانہ طریق پر منتفع ہوتے رہنے ہی کو مقصدِ حیات اور اسلام کی اصل ترقی باور کرایا گیا ہے، اور پھر اُن پر قابو پا لینے اور اُن کے ذریعہ کچھ رسمِ جاہ و اقتدار حاصل کر لینے ہی کا نام خلافت اور ایمان داری بتلایا گیا ہے، اور واضح ہو جاتا ہے کہ:

۱۔ آیاتِ تکوین کی رو سے صحیفۂ کائنات کا مطالعہ ضروری ہے، لیکن معرفتِ صانع کے لئے نہ کہ محض معرفتِ مصنوعات اور مادّہ کی توڑ پھوڑ سے صنعتی کاروبار چلانے کے لئے۔

۲۔ مادّی اقتدار ضروری ہے، لیکن قانونِ فطرت کو نافذ العمل بنانے اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے نہ کہ استبداد و تعیش اور اعلائے کلمۃ الفسق کے لئے۔

۳۔ استخلاف فی الارض ضروری ہے، لیکن مادّی حوائج سے غنی بن کر کامل بننے اور بنانے کے لئے، نہ کہ وفورِ اسباب سے اپنی محتاجگی کو بڑھانے اور دُنیا کی نقالی کرنے کے لئے۔

۴۔ مدنیت اور تمدنی اکتشافات بقدرِ ضرورت ضروری ہیں، لیکن تعاونِ باہمی میں ازدیاد کے لئے، نہ کہ مادّیت میں علو اور فناء فی العیش ہو جانے کے لئے۔

۵۔ تسخیرِ کائنات ضروری ہے لیکن روحانی تصرفات کی مشق بہم پہنچانے اور صورتوں کے راستہ سے حقائق تک پہنچنے کے لئے، نہ کہ مادّی تصرفات میں محصور اور محدود رہ کر صورت پرستیوں اور مختلف الاشکال ڈیزائنوں میں غرق ہو جانے کے لئے۔

۶۔ اعداء اللہ کی تخویف کے لئے امکانی تیاری (اعداءِ مستطاع) ضروری ہے، لیکن دشمن کی نقالی یا اس کی طرح عَدَد اور عُدَد پر کلیتہً اعتماد کے ساتھ نہیں، بلکہ فی الجملہ ان اشیاء کی رعایت رکھ کر قوتِ قلب، حوصلۂ یقین اور حکیمانہ تدابیر کی ضرورت کے ساتھ۔

۷۔ اور بالآخر یہ تمام امور، تمدن، سیاست، امارت، تسخیر، تکوین وغیرہ ضروری ہیں، مگر رضائے الٰہی اور قربِ حق کے لئے، نہ کہ رضائے نفس اور ارضائے غیر کے لئے۔

۸۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ جب کہ ان دینی مقاصد کی تحصیل بغیر اتباعِ نبویؐ کے ناممکن ہے جو حقیقتاً عملی قرآن ہے، تو بطور تفنن طبع اگر تعددِ قرآن کا نظریہ موزوں ہے تو ''تین قرآن'' کے عنوان کے ساتھ، تاکہ کتاب اللہ علمی قرآن ہو، کائناتُ اللہ برہانی اور تمثیلی قرآن ہو اور رسول اللہ کی ذاتِ اقدس عملی قرآن ہو، نہ کہ ''دو قرآن'' کے نظریہ کے ساتھ، جس میں سے تمثیلی قرآن تو سرے سے حذف ہو جائے اور عملی قرآن باقی بھی رہے تو تلبیس کے ساتھ اور غیر واقعی ہو کر، یعنی بجائے ذاتِ نبویؐ کے کائنات آ جائے جس سے کوئی اسوہ اور عملی نمونہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

بہر حال اس مضمون کی جملہ تفصیلات اور آخر میں اس نمبر وار خلاصہ سے یہ مخفی نہیں رہتا کہ میرا مقصد مسلمانوں کی مادّی، صنعتی، عسکری اور دوسری انواع کی قوت وشوکت یا حسبِ ضرورت دنیا کے ترقی یافتہ وسائل کے استعمال سے گریز یا انکار کرنا نہیں بلکہ اُنہیں آیاتِ تکوین کا مدلول کہے جانے، اُن کے معیارِ کفر واسلام ہونے اور اُنہیں مقصدِ حیات کہہ کر اپنی ترقی کا میدان بنا لینے یا غلو وافراط اور مبالغوں سے اُن میں منہمک اور فناء ہو جانے پر نکیر وانکار کرنا ہے۔

کیونکہ ان امور کی مقصودیت کا حاصل مادیتِ خالصہ ہے اور مادیت کا طبعی ثمرہ افراطِ عیش اور

اس مفرط عیش کا حاصل طغیان وسرکشی ہے جو نتیجتاً حق سے بغاوت ہے اور تیاریٔ آخرت اور اعلائے کلمۃ اللہ میں حارج ہے جس کا دوسرا نام فساد فی الارض ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ خلافت نہیں بلکہ خلافت کی ضد ہے۔

اور کون نہیں جانتا کہ اس ضدِ خلافت کو خلافت کہنا بلاشبہ تلبیسِ حق بالباطل اور کتمانِ حق ہے۔وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ٥

ان حقائق کے اصولی طور پر واضح ہو جانے کے بعد ضرورت نہیں رہتی کہ ''دوقرآن'' کے ہر ہر جزئیہ کے بارے میں علیحدہ علیحدہ کچھ کہا جائے، جب کہ اصل نظریہ کے بارے میں اصولی تنقید اور تحقیق سامنے آ گئی جو ان جزئیات کی روح اور قدرِ مشترک ہے، جس سے تمام جزئیات کا خود ہی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس مضمون کا موضوع بھی جزئیات میں کلام کرنا نہ تھا، بلکہ نظریات کی حد تک اصولی معروضات پیش کرنا تھا، جو ضرورت کی حد تک پیش کر دی گئیں۔

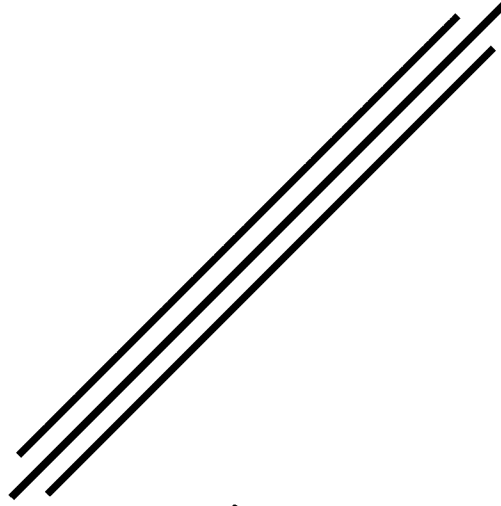
فَاِنْ يَّكُ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ يَّكُ خَطَأً فَمِنِّىْ وَمِنَ الشَّيْطَانِ ٥ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ. وَبِاللّٰهِ التَّوْفِيْقِ ❖

احقر

محمد طیب غفرلہٗ مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

حادثہ کربلا کے اسباب ونتائج، سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے
موقف کی وضاحت، آپ کے موقف پر کیے جانے والے اعتراضات
کا تحقیقی جواب اور اہل سنت والجماعت کی مسلکِ اعتدال کی تشریح

• •

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

یہ کتاب ''جماعتِ دارالعلوم دیوبند'' کے متفقہ مسلکِ حق کی ترجمان ہے۔ محمود عباسی صاحب کی رسوائے زمانہ کتاب ''خلافتِ معاویہ ویزید'' مسلکِ اہل سنت والجماعت کے نقیب ''دارالعلوم دیوبند'' کے نقطۂ فکر کے لحاظ سے ایک انتہائی گمراہ کن اور بہرلحاظ غلط کتاب ہے۔ بزرگانِ دارالعلوم دیوبند بصیرت وتحقیق کی روشنی میں حضرت سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے موقف کو برحق اور یزیدیوں کے موقف کونفسانیت پر مبنی سمجھتے ہیں۔

جماعتِ دارالعلوم دیوبند کے اس کتاب سے تحریراً وتقریراً کھلی بیزاری کا اعلان کرنے کے باوجود بھی جو ناپاک ضمیر لوگ محض اپنی خودغرضی اور نام آوری کے لئے ''خلافتِ معاویہ ویزید'' جیسی بیہودہ اور لچر کتاب کی تصنیف یا تالیف یا نقطۂ نظر سے بزرگانِ دارالعلوم دیوبند کے متفق ہونے کا سوقیانہ اور جاہلانہ پروپیگنڈہ کرتے ہیں وہ لائق صد ہزار ملامت افتراء پرداز ہیں۔

پیش نظر کتاب ''شہیدِ کربلا اور یزید'' کی تردید اور موقفِ امام حسین رضی اللہ عنہ کی تائید میں علمی، فکری، تحقیقی اور مسلکی لحاظ سے حرفِ آخر کی حیثیت سے پیش کیا جارہی ہے۔

وما علینا الا البلاغ.

محمد سالم قاسمی

یکم رمضان ۱۳۷۹ھ

(صاحب زادہ حضرت حکیم الاسلام نوراللہ مرقدہٗ)

خلافتِ معاویہؓ و یزید کا اصل نقطۂ بحث

الحمد للّٰہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفٰی.

محترم محمود صاحب عباسی پاکستانی کی کتاب ''خلافتِ معاویہ و یزید'' جو ابھی حال میں شائع ہوئی ہے، ہمارے سامنے ہے۔ اس میں داستان کا آغاز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت اور سبائی پارٹی کی تخریبی کارروائیوں سے کیا گیا ہے۔ حضرت عثمان، حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہما کا تذکرہ بھی اپنی اپنی نوعیت سے آیا ہے؛ لیکن چند ہی صفحات کے بعد بحث کا رخ یزید اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی طرف ہو گیا ہے اور پھر آخر تک بنیادی طور پر یہی بحث چلی گئی ہے۔ جس سے واضح ہے کہ کتاب کا اصل مبحث حسین و یزید ہیں بقیہ شخصیتیں یا بحثیں پس منظر کے طور پر لائی گئی ہیں۔ کتاب کی بحث کا لبّ لباب یزید کو خلیفۂ برحق دکھلا کر سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کو اس کے مقابلہ میں خروج کنندہ اور باغی ثابت کرنا ہے۔

کتاب کا یہ موضوع و مدعا چوں کہ عامۂ مسلمین کے ان جذبات و احساسات کے خلاف تھا، جو شرعی نصوص اور قواعدِ شرعیہ سے ماخوذ ہیں، اس لئے اس کتاب سے ملک میں شور و شغب بپا ہو جانا قدرتی تھا جو ہوا۔ اور آج رسائل و اخبارات کا موضوعِ بحث یہی مسئلہ بنا ہوا ہے، اس حیلہ سے بہت سوں کو اپنے قلوب کے دبے ہوئے فتنوں کو جگانے اور ابھارنے کا موقع بھی میسر آ گیا، جس سے یہ فتنہ کئی فتنوں کے جنم دینے کا وسیلہ ثابت ہوا۔ اور اس طرح ملک کا روحانی امن و سکون تشتّت و پراگندگی میں تبدیل ہو کر پورے ملک میں نزاع و انتشار کی ہوا پھیل گئی۔

آج کے نازک دور میں جب کہ مسلمانوں کے سابقہ اختلاف کو بھی امکانی حد تک نقطۂ اعتدال پر لانے اور مسلمانوں کو وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر متحد کرنے کی ضرورت تھی، مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ قدیم و جدید اختلافات کی خلیج کو اور زیادہ وسیع کرنے کی نئی نئی صورتیں پیدا کی جا رہی ہیں، جن سے مسلمانوں کا ضعف و انتشار اور بھی زیادہ بڑھتا جا رہا ہے۔

کتاب کے ہوا خواہوں نے اسے تاریخی ریسرچ کا نام دے کر اس کی فتنہ سامانیوں پر پردہ ڈالنا چاہا ہے، گویا ان کے نزدیک کتاب پر تاریخی ریسرچ کا نام آتے ہی فتنہ ونزاع کے سارے امکانات ختم ہو گئے، حالاں کہ تاریخی ریسرچ کے نام پر جو تاریخ سامنے لائی جا رہی ہے وہ خود ہی اپنے اندر نزاع وخلاف کی ایک عظیم تاریخ لئے ہوئے ہے۔ اسے کسی بھی عنوان سے اجاگر کیا جائے اس کے معنی نزاع وخلاف کی تجدید ہی کے رہیں گے۔ خواہ اس پر تاریخی ریسرچ کا لیبل چپکا یا جائے یا اسے علمی کاوش اور تحقیقات کا عنوان دیا جائے۔ آج صدیوں کے بعد اس نزاعی حادثہ کے سلسلہ میں بطور ریسرچ ہی کے سہی کسی بھی فریق کی حمایت ومخالفت پر زور دیا جائے، یا فریقین میں سے کسی کو بھی دوسرے کی جگہ پر رکھ دیا جائے وہ نزاع ہی رہے گا اور نزاعی اثرات ہی دلوں میں تازہ کرے گا، پھر اس کا ردّ عمل کتنا بھی حق بجانب اور اعتدال لئے ہوئے کیوں نہ ہو بصورتِ نزاع ہی عوام کے سامنے آئے گا۔

ظاہر ہے کہ حقیقت ناآشنا عوام میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ محض صورتِ نزاع سے حق و باطل کا فیصلہ کر لیں، یا تو وہ نزاع کی اس صورت سے بیزار ہو کر حق و باطل دونوں ہی سے الگ خود رائی سے اپنا راستہ تجویز کر لیں گے اور یا پھر اپنے ذہنی رخ سے کسی ایک جانب ڈھل کر اور دوسری جانب سے دست وگریباں ہو کر سابقہ نزاع کی قوت سے تجدید کر ڈالیں گے اور یہ دونوں صورتیں جہاں امت کی سالمیت کے لئے تباہ کن ہیں وہیں عقیدہ ومذہب کے لئے بھی تباہی کا ذریعہ ہیں۔

یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ یہ محض ایک تاریخی ریسرچ ہے اس کا عقیدہ ومذہب سے کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ اول تو اسلامی نقطۂ نظر سے تاریخ برائے تاریخ کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ قرآن نے تاریخ کا باب قائم کیا اور جا بجا ملوک وسلاطین، انبیاء ومرسلین اور اقوام وامم کے واقعات پر جامع روشنیاں ڈالیں، مگر اس تاریخ کا مقصد تاریخ برائے تاریخ نہیں، بلکہ عبرۃ لاولی الباب قرار دیا ہے اور عبرت کا حاصل معذّب اقوام کے بُرے عقائد واعمال کی وجہ سے ان کی ہلاکت یا منعم علیہ اقوام کے سچے عقائد واعمال کی وجہ سے ان کی نجات دکھلا کر انجام کار یا تو کسی صحیح مذہبی عقیدہ وعمل کی تقویت یا غلط عقیدہ وعمل کی قلوب سے بیخ کنی نکلتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تاریخ سے عموماً اور کسی دینی عقیدہ

وعمل کی تاریخ سے خصوصاً اگر عبرت واعتبار مقصود نہ ہو اور اس خبر کے نیچے کوئی نہ کوئی انشاء اور عبرت ناک امر ونہی پوشیدہ نہ ہو، تو وہ تاریخ نہیں قصہ گوئی اور افسانہ نگاری ہے، جس کی شرعاً کوئی اہمیت نہیں۔ اس لئے کتاب کو محض تاریخی ریسرچ کے نام سے عقیدہ و مذہب سے بے تعلق دکھلانا اول تو شرعی نقطۂ نظر سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسرے پھر واقعہ کے بھی خلاف ہے کہ اس تاریخی ریسرچ کا عقیدہ و مذہب سے کوئی لگاؤ نہیں، اگر یہ واقعہ تھا تو پھر اس ریسرچ میں جابجا مذہبی روایات آیات و احادیث کو بطور حجت کے کیوں لایا گیا ہے؟ کیا کتاب وسنت بھی عقیدہ و مذہب سے کٹ کر کوئی تاریخی مواد ہے، جس سے افسانہ نگاری میں مدد لی جائے، یا عقیدہ و مذہب سے الگ رکھ کر اسے محض تاریخی مواد کے طور پر استعمال کر لیا جائے؟

اندازہ یہ ہوتا ہے کہ مصنفِ کتاب کے ذہن میں کچھ تاریخی نظریات پہلے سے قائم شدہ موجود تھے، جن کے لئے مؤیدات کی ضرورت تھی، سو مفید مطلب تاریخی ٹکڑوں کا مل جانا کوئی عجیب بات نہ تھی، کیوں کہ دنیا میں ہر فن کی طرح تاریخ میں بھی مختلف اقوال موجود ہیں، اس لئے جو حضرات ذہن کو خالی کر کے تاریخ سے نظریات اخذ کرنے کے بجائے نظریات سے تاریخ اخذ کرنے کے عادی ہیں انھیں موافق مطلب اقوال کا مل جانا تعجب انگیز نہیں، لیکن اس کا نام تاریخی ریسرچ نہیں اسے نظریاتی ریسرچ کہنا چاہئے۔ جیسے فی زمانہ کتاب وسنت کو بھی نظریات میں استعمال کرنے کے عادی حضرات نصوصِ شرعیہ کا نام لے کر کام نکال لیتے ہیں، کیوں کہ کوئی نہ کوئی روایت انھیں موافق مطلب ہاتھ آ ہی جاتی ہے جسے موقع ومحل سے ہٹا کر کام میں لے آیا جائے تو کام نکل جاتا ہے، اس لئے محض روایات سے کام نکال لینا تاریخی یا شرعی ریسرچ نہیں۔

تاریخی ریسرچ کے معنی درحقیقت مختلف تاریخی روایات کو اپنے محل پر چسپاں کر کے واقعہ کی اصل قدرِ مشترک کا سراغ لگانا اور مؤرّخ کے اصل رخ کو نظر انداز کیے بغیر اصل واقعہ کو نمایاں کرنا ہے، نہ کہ اس سے ہٹ کر تاریخی ٹکڑوں کا اپنے ذہنی نظریات سے جوڑ لگانا۔

پس جس طرح شرعی ریسرچ کے معنی اس کے سوا دوسرے نہیں کہ کتاب وسنت کی مراد کے دائرہ میں رہ کر اس کے مخفی گوشوں کو کھولا جائے اور مختلف نصوص اور آیات و روایات کو اسی مراد کے

مختلف پہلوؤں سے وابستہ کر کے ان پر چسپاں کر دیا جائے، اسی طرح تاریخی ریسرچ کے معنی بھی یہی ہو سکتے ہیں کہ معتمد اور مستند مورّخین کے کلام کو ان کے دائرۂ مراد میں رہ کر کہ وہ کیا کہنا چاہتے ہیں، اس کے مختلف پہلوؤں کے حسب حال تاریخی ٹکڑے ان کے ساتھ جوڑے جاتے رہیں، جس سے مؤرخ کی مراد زیادہ سے زیادہ واشگاف ہو کر اصل واقعہ تفصیل سے سامنے آجائے جسے مؤرخ بتلانا چاہتا ہے، اگر مورخ کے خلافِ مراد اس کے کلام کے ٹکڑوں کو اپنی مرادات ونظریات پر چسپاں کرنے کی سعی کی جائے تو وہ تاریخی ریسرچ کے بجائے اپنی نظریاتی ریسرچ ہو جائے گی۔ اور اس سے اپنا مطلب تو ضرور نکل آئے گا لیکن تاریخی واقعہ پردۂ خفا میں رہ جائے گا۔ جسے تاریخی ریسرچ نہیں کہا جاسکتا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ تاریخ کا ایک ٹکڑا اگر کسی نظریہ کی پشت پر آبھی جائے اور بقیہ تاریخی حصے اسے ادا کر دیتے ہوں تو یہ تاریخ نہیں منصوبہ بندی ہے، یورپ کے محققینِ تاریخ کا یہ خاص فن ہے کہ وہ ملکوں اور مذہبوں کی تاریخ اپنے مقاصد اور نظریات کو سامنے رکھ کر ترتیب دیتے ہیں، تاکہ قوموں کے مزاجوں کو پرکھ کر انھیں اپنے مقاصد میں استعمال کر سکیں، اسلیۓ وہ قیاسات کو بھی روایات کی صورت سے پیش کر دیتے ہیں اور ایک خاص نقطۂ نظر کے ارد گرد تاریخی ٹکڑوں کو گھماتے چلے جاتے ہیں، اس سے ان کا کام تو نکل جاتا ہے، مگر فن یا وہ خود لوگوں کی نگاہ میں مشتبہ ہو جاتے ہیں۔ بہر حال یہ نوعیت واقعات کی تاریخ کی نہیں ہوتی بلکہ اپنے ذہنی مقاصد کی تاریخ کی ہوتی ہے۔

اس زیر نظر تاریخی ریسرچ میں بھی چوں کہ بنیادی نقطۂ نظر یزید کو خلیفۂ ارشد اور تقی ونقی ثابت کر کے اس کے مقابلہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو باغی اور خروج کنندہ دکھلانا تھا، اس لئے تاریخ کے متعدد ٹکڑے اپنے سیاق وسباق سے کاٹ کر اس مخصوص نقطۂ نظر کی تائید کے لئے استعمال کر لئے گئے ہیں اور اپنے مزعوم کے خلاف تاریخ کی واضح اور کھلی تصریحات تک سے اعراض کیا گیا ہے، اس لئے ہم تاریخی طور پر بھی اس ریسرچ کو غیر مشتبہ اور صاف تاریخ کا مقام دینے کے لئے تیار نہیں۔

لیکن محض اتنی بات بحث وتنقید کی مقتضی نہ تھی۔ دنیا میں ہزاروں تاریخیں غلط اور مشتبہ لکھی گئی ہیں اور بہت سے اربابِ اغراض نے تاریخ کے راستہ سے اپنے کام نکالے ہیں، لیکن نہ ہم ان سب کے ذمہ دار ہیں اور نہ ہم پر دنیا کے ہر ہر تاریخی نظریہ اور اس کی حجتوں کی تنقیح وتحقیق یا تائید وتردید

ضروری ہے، لیکن اس ریسرچ کا اثر چوں کہ عقائدِ ملت پر پڑتا ہے اور اس سے مذہب کے کتنے ہی اہم اجزاء مشتبہ ٹھہرتے ہیں اس لئے ضرورت محسوس کی گئی کہ تاریخی پہلو سے زیادہ اسے مذہبی اور دینی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، اور مذہب وعقیدہ واضح کر کے اسی کے معیار سے اس تاریخ کو رد یا قبول کیا جائے۔ کیوں کہ ہم یہ کہہ کر سبکدوش نہیں ہو سکتے کہ یہ ایک تاریخی ریسرچ ہے، اس میں عقائد و مذہب کو لے کر بیٹھنا خلطِ مبحث ہے، جب کہ یہ تاریخ ہی درحقیقت ایک عقیدہ کی تاریخ ہے اور اس کا ذکر قدرتاً عقیدہ ہی کا ذکر ہے، اس لئے کسی عقیدہ کی تاریخ کا ذکر کرتے وقت عقیدہ کے ذکر کو روکا جانا خود اس تاریخ کو نا قابل ذکر ٹھہرانا ہے، کیوں کہ ہر واقعہ طلب عقیدہ اپنے واقعہ سے لازمی طور پر وابستہ اور وہ واقعہ اس کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے، جو کسی حالت میں بھی اس سے جدا نہیں ہوسکتا۔ اسی لئے عقیدہ سے متعلقہ تاریخ عقیدہ کے عین مطابق ہونی چاہیے، اگر تاریخ عقیدہ کے موافق ہے، تو وہ اس کی تاریخ اور اس کی تائید ہے، اور تائید سے روکا جانا کوئی عقلی اصول نہیں اور اگر تاریخ عقیدہ کے خلاف ہے، تو وہ عقیدہ کی تاریخ نہیں بلکہ اس کی تردید ہے، تو اس صورت میں عقیدہ کی صفائی پیش کر کے اس کی مخالف تاریخ کو رد کیا جانا کوئی بے موقعہ کام نہیں۔

بہر دو صورت کسی عقیدہ کی تاریخ کا ذکر آنے پر اس عقیدہ کا کسی بھی نوعیت سے ذکر آنا ناگزیر ہے، اس لئے اس تاریخی ریسرچ کے سلسلہ میں ان دونوں شخصیتوں سے متعلق معتقدات کا تذکرہ خلطِ مبحث نہیں بلکہ ایک ناگزیر تذکرہ ہوگا، جس کی رو سے اس تاریخ پر تنقید کی جائے گی اور عقیدہ و تاریخ میں تقابل کے وقت عقیدہ کو اصل رکھا جائے گا اور تاریخ اس کے تابع ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ دینی معاملات کے سلسلہ میں عقیدہ سے تاریخ اخذ کی جائے گی، تاریخ سے عقیدہ نہیں بنایا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ عقیدہ خدا اور رسول کی خبر سے بنتا ہے اور اس سے متعلقہ واقعہ کی بنیادیں بھی خدا و رسول ہی کے کلام میں یا مندرج ہوتی ہیں یا اس کا مقتضا ہوتی ہیں اور دونوں صورتوں میں وہ منصوص ہی کے حکم میں ہوتی ہیں، جب کہ عقیدہ کے مطابق ہوں، اس لئے عقیدہ کو تاریخ کے تابع بنا دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ معاذ اللہ خدا اور رسول لوگوں کے تابع ہو جائیں، جو غلط بھی ہے اور شوخ چشمی بھی ہے۔ پس عقیدہ تاریخ کے تابع نہیں، بلکہ تاریخ کو عقیدہ کی پابندی کرنی پڑے

گی، ورنہ تاریخ کے معیار سے اگر عقائد کا رَد وقبول کیا جانے لگے تو وہ عقائد کیا ہوئے فلسفیانہ نظریات بن جائیں گے، جن میں زمانہ کی بدلتی ہوئی تاریخ سے روزانہ ردوبدل ہوا کرے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح مذہب ومسلک اختیاری چیز بن جائے گی، جن کا نہ اتباع ضروری ہوگا، نہ اتباع میں کسی فلاح و بہبود اور نجات کا یقین ضروری رہے گا۔ اس لئے عقیدہ کے خلاف تاریخ تاریخ نہ ہوگی تخیل ہوگی اور عقیدہ کے تحفظ کے ساتھ اس کا رد کر دیا جانا یا مُأَوَّل کیا جانا ہی شرعی تقاضا ہوگا۔

حضرت حسینؓ اور یزید سے عقیدہ وتاریخ کی وابستگی

حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور یزید سے متعلقہ عقیدہ سے چوں کہ واقعات کی ایک تاریخ وابستہ ہے اور اس تاریخ کا ذکر ہی عقیدہ کا ذکر ہے اس لئے نہ تو ان معاملات کی تاریخی ریسرچ کے وقت عقیدہ سے قطع نظر کی جاسکے گی اور نہ ہی اس کی تاریخ کو عقیدہ سے الگ کر کے محض تاریخ کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے گا، بلکہ عقیدہ کے معیار سے جانچ کر ہی اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

جہاں تک سبائی پارٹی کی جعلی روایتوں کا تعلق ہے، ان سے تاریخ کو صاف کر کے ان غلیظ پردوں کو چاک کر دیا جانا بلاشبہ تاریخ کی ایک اہم خدمت ہے، لیکن اول تو بنیادی طور پر یہ خدمت انجام پاچکی ہے۔ محققانہ تاریخوں کے اوراق میں جہاں بھی کسی سبائی جعلسازی کا وجود نظر آیا تو وہیں تنبیہات ملتی ہیں کہ یہ جعلی یا مشتبہ روایت سبائیوں کی دسیسہ کاری ہے۔ خود حافظ ابن کثیر جیسے محقق نے بھی البدایہ میں ان واقعات کے تذکرہ کے سلسلہ میں کتنے ہی صفحات پر متعلقہ روایات نقل کر کے حکم لگا دیا ہے کہ یہ غیر ثابت یا مشتبہ یا سبائیوں کی جعلسازی ہے۔ صرف نکھری ہوئی روایتوں کو قبول کیا ہے اور اگر کسی سبائی کی روایت نقل کی بھی ہے تو یا بطور الزام کے یا بطور تائید کے، اسی طرح اور مورخین نے بھی ایسی روایات کی تنقیح میں کمی نہیں کی جس سے صدیاں گذر جانے پر آج بھی اصلیت بحالہٖ قائم ہے اور واقعات کی اصلی صورت سامنے آسکتی ہے۔

تاہم پھر بھی اگر تفاصیل کے درجہ میں سبائیت کی دسیسہ کاریوں کا پردہ چاک کیا جائے اور ان کے بنیادی مضمرات کو واشگاف کرنے کی کوشش کی جائے تو یہ تاریخ کی قابل قدر خدمت ہے۔ اور

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس میں عباسی صاحب نے کافی محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور بعض تاریخی لطیفے نئے انداز میں پیش کیے ہیں، جو اس انداز سے اب تک سامنے نہ تھے۔ لیکن چوں کہ یہ ساری محنت ایک خاص نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اس لئے اس میں تاریخی ریسرچ کے ساتھ ساتھ نظریاتی ریسرچ بھی شامل ہوگئی ہے اور روایت وقیاس میں فرق کرنا مشکل ہوگیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ نظر وفکر ہی محل تأمل ہو تو یہ مخلوط تاریخی ریسرچ بھی اسی حد تک محل کلام ہو جائے گی نیز سبائیت کے رد کا تو مضائقہ نہ تھا، مگر رد ہی کی حد تک نہ کہ ردّعمل کی حد تک یزید کی تبرّی اس حد تک صحیح ہوتی کہ جو اس نے نہ کیا ہو اُسے نہ کیا ہوا ظاہر کیا جائے، لیکن اس حد تک کہ جو اس نے کیا ہے اس کا بھی انکار کر دیا جائے، یہ تاریخی تعدی ہے۔

عباسی صاحب کی ''ریسرچ'' کی اصل حقیقت

یزید سے اگر فسق اٹھایا جاتا بشرطیکہ اٹھ سکتا ہو تو کوئی حرج نہ تھا، الٹا اسے خلفائے راشدین میں شمار کرا دیا جانا تاریخی ریسرچ نہیں بلکہ تاریخ کے علی الرغم وہ ہی نظریاتی ریسرچ ہے۔ حضرت سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کی روانگی کوفہ یا متعلقہ واقعات کے سلسلہ میں اگر کسی پہلو کی کوئی خطاءِ اجتہادی ان کی طرف منسوب کر دی جاتی تو ان کی شانِ عالی کے منافی نہ ہوتی، لیکن ان کی ذاتِ اقدس کو حبِ جاہ وہوسِ اقتدار سے متّہم ٹھہرانا تاریخ نہیں بلکہ وہی ذہنی منصوبہ بندی ہے۔

غرض یزید کی حمایت میں بے سدھ ہو کر حضرت امام ہمام کی مذمت پر اتر آنا نہ کوئی تاریخی ریسرچ ہے، نہ مذہبی اور نہ دینی خدمت بلکہ پرائی بدشگونی میں اپنی ناک کاٹ لینے کے مرادف ہے، یقیناً اسے معتدل طریق کار نہیں کہا جا سکتا کہ آدمی فریق مخالف کا رد کرتے کرتے خود اپنا بھی رد کر جائے۔ اس لئے سبائیت کی تردید تو بلاشبہ تاریخی خدمت تھی مگر زور میں آ کر ناصبیت کی تائید کرنا نہ تردید رہتی ہے نہ تائید، مگر اس کا واحد منشا یہ ہے کہ اس بارے میں مذہب اہل سنت والجماعت سے ہٹ کر تائید وتردید کی راہ اختیار کی گئی ہے، تو پھر اعتدال کہاں میسر آ سکتا تھا۔ مسلکِ اعتدال تو صرف نصیبِ اہل سنت ہے، جس میں نہ سبائیت ہے نہ ناصبیت، نہ شیعت ہے نہ خارجیت، اس کے دائرہ

میں مدح ہو یا ذم ہر ایک کی حدود ہیں اور وجوہ، انھیں میں محدود رہ کر مدح وذم ممکن ہے، اس سے ہٹ کر حدود ہی قائم نہیں رہ سکتیں کہ مدح وذم میں افراط وتفریط سے بچاؤ ممکن ہو۔ چنانچہ اس کتاب میں جگہ جگہ ایسی لغزشیں ملتی ہیں، جو مذہب اور تاریخ دونوں کے لحاظ سے نقطۂ اعتدال پر نہیں ہیں اور ان پر کافی کلام کرنے کی گنجائش ہے۔

چنانچہ متعدد فاضلوں نے اس کتاب کے مختلف گوشوں پر کلام کیا بھی ہے۔ بالخصوص اس کتاب کے بعض اہم پہلوؤں پر حضرتِ محترم صدر مفتی دارالعلوم دیوبند مولانا سید مہدی حسن صاحب دامت فیوضہم نے اپنے ایک مقالہ میں سیر حاصل بحث فرمائی، جو مؤرخانہ اور محدثانہ دونوں رنگ لئے ہوئے ہے۔ اور اس سے زیر بحث کتاب کی تاریخی ریسرچ کی نوعیت کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ یہ مقالہ بھی شعبۂ نشر واشاعت دارالعلوم سے شائع ہو رہا ہے، اسی طرح اور حضرات نے بھی اس کتاب پر اپنے اپنے رنگ میں کلام کیا ہے، جس سے اس کتاب کے مضمرات کھل کر سامنے آسکتے ہیں، لیکن میرا مقصد اس مختصر مقالہ میں نہ پوری کتاب پر تنقید ہے نہ اس کے تمام مباحث پر رد وقدح ہے۔ صرف کتاب کے بنیادی حصہ حسین و یزید کے سلسلہ میں شرعی حیثیت اور مذہبِ اہل سنت والجماعت کو سامنے رکھ کر کلام کرنا ہے۔ ضمنی طور پر اگر کوئی تاریخی بحث آئے گی تو وہ ضمنی اور استطرادی ہی ہوگی جس کا اصل موضوع سے نہیں بلکہ مقتضیاتِ موضوع سے تعلق ہوگا۔

ہمیں عباسی صاحب سے نہ کوئی پرُخاش ہے نہ ہم ان کی دنیا میں حارج ہیں، بلکہ ان کے اور اپنے حق میں راہِ مستقیم اور اس پر چلنے کے خواہاں ہیں، البتہ جہاں تک مسلکِ حق اور عقیدہ کا تعلق ہے اس میں خلافِ مسلکِ حق جب کوئی بات سامنے آجائے تو یہ خیانت ہے کہ ہم اس میں اپنے مبلغ فہم کی حد تک راہِ مستقیم دکھلانے میں پس وپیش کریں۔

اگر بینم کہ نابینا و چاہ است اگر خاموش نشینم گناہ است

میں جانتا ہوں کہ اس زمانہ میں کوئی اپنے خلاف کسی کی سننے اور ماننے والا نہیں، لیکن ماننے نہ ماننے سے قطع نظر کر کے یہ محض اپنے فرض کی ادائیگی ہے۔ اگر آج کسی کی سمجھ میں نہ آیا تو کل آئے گا، کیوں کہ نظریات بننے اور بگڑنے والے امور میں دواماً اپنی جگہ قائم رہنے والے امور عقائد و مذاہب

ہی ہیں، اسی لئے انجام کار جب تغیراتِ زمانہ سے نظریات کی عمارتیں منہدم ہوتی ہیں، تو لوگ عقیدہ و مذہب ہی کی پائیدار عمارت میں پناہ لیتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

مباحث

عباسی صاحب کا مطمحِ نظر چوں کہ یزید کو خلیفۂ برحق بلکہ عمرِ ثانی دکھلا کر اس کا ذاتی اور سیاسی کردار بے عیب ظاہر کرنا تھا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اس کے مدّ مقابل سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کو جو اس کی بیعت کو اس کے فسق اور بے اعتدالی کی وجہ سے کسی طرح گوارہ نہیں فرماتے تھے، ذاتی اور سیاسی کردار کے لحاظ سے پست اور اخلاق واوصاف کے لحاظ سے معاذ اللہ داغ دار ثابت کیا جاتا، ورنہ اس تقابل کے ہوتے ہوئے اگر وہ ذرا بھی حسین رضی اللہ عنہ کے مناقب کے بارے میں لچک ظاہر کرتے تو یزید کے دعویٰ کردہ تقویٰ وطہارت کی خیر نہ تھی۔ اس لئے انھوں نے اس میزان کے دو پلوں میں ان دو کو بٹھلا کر یزید کا پلہ تو اخلاقی وعملی خوبیوں سے وزن دار بنا کر جھکا دیا اور حسین کا پلہ فضائل ومناقب اور اخلاقی وعملی خوبیوں سے خالی اور بے وزن دکھلا کر اوپر اٹھا دیا، تا کہ امت کا وہ ذہن بدل جائے جو اَب تک اس کے برعکس قائم شدہ تھا۔

سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ

چنانچہ اس کتاب کے مباحث سے جو سیدنا حسین رضی اللہ عنہ سے متعلق ہیں، اندازہ ہوتا ہے کہ عباسی صاحب نے ان کے بارے میں تین منصوبے تیار کیے ہیں، جن پر وہ بحث کرنا چاہتے ہیں۔ ایک حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کا منصب ومقام، دوسرے ان کا ذاتی کردار اور عادات ومعاملات اور تیسرے ان کی افتادِ طبع اور مزاج کی قدرتی ساخت۔ ایک انسان کو پرکھنے کے یہی تین مقامات ہوتے ہیں۔ محمود صاحب عباسی نے تینوں ہی میں انھیں داغ دار بنانے کی نامحمود سعی کی ہے، جس کے چند نمونے بطور مثال کے حسب ذیل ہیں۔

عباسی صاحب کا پہلا منصوبہ

حضرت حسینؓ کی صحابیت کی نفی

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کرنے کے لئے ان کی عمر وفاتِ نبوی کے وقت پانچ برس کی دکھلا کر عباسی صاحب لکھتے ہیں:

(۱) ''اتنی چھوٹی سی عمر سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی۔ بعض ائمہ نے تو ان کے بڑے بھائی حضرت حسن کو جوان سے سال بھر کے قریب بڑے تھے زمرۂ صحابہ کے بجائے تابعین میں شامل کیا ہے۔''

(خلافت معاویہ ویزید ص ۱۴۶)

حضرت حسینؓ کے کردار پر حملے

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اعلیٰ ترین کمالات درحقیقت آثار ولوازمِ صحابیت تھے، جن کا عنوان کمالِ ایمان وتقویٰ، کمالِ عرفان وعلم، کمالِ فہم وفراست، کمالِ اخلاص وللّٰہیت اور کمالِ اخلاق و مقامات ہے، اس بارے میں عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ یہ بنا کہ انھیں یزید کے خلاف جو عباسی صاحب کے زعم میں متفق علیہ امام تھا، خروج وبغاوت کے جرم کا مرتکب گردان کر اور ان کے سفرِ کوفہ کو متعدد اخلاقی کمزوریوں پر محمول کر کے انھیں داغدار بنانے کی سعی کی جائے۔ کیوں کہ اس تدبیر سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ حضرت امام کی وفات بھی موتِ شہادت نہ ہو، جب کہ وہ ایک خلیفۂ برحق کی بغاوت میں اس کا مقابلہ کرتے ہوئے مارے گئے۔ ان اخلاقی اور شرعی جرائم کے چند نمونے عباسی صاحب کے الفاظ میں ملاحظہ ہوں۔

(۲) ''اپنی دانست میں حضرت حسین خلافت کا اپنے کو زیادہ مستحق سمجھتے تھے اور اپنا ''حق'' لینا اپنے پر واجب کر چکے تھے۔ مسلم کے واقعہ سے آپ نے یہ صحیح نتیجہ اخذ کیا تھا کہ اس حالت میں کوفہ جانا مفید مطلب نہ ہوگا، مگر آپ کے ساتھی کوفیوں نے جب آپ کو پھر ترغیب دی اور یقین دلایا کہ آپ کی شخصیت مسلم کی طرح نہیں ہے، آپ کی صورت دیکھتے ہی لوگ آپ کی طرف دوڑ پڑیں گے، حصولِ مقصد کے جذبہ نے حزم واحتیاط پر غلبہ پالیا اور جس طرح اپنے ہمدردوں اور عزیزوں نے عاقبت اندیشانہ مشوروں کو نظر

انداز کر دیا تھا اور کوفیوں کے مواعید پر بھروسہ کر کے مکہ سے روانہ ہو گئے تھے، وہی خوش اعتقادی اب بھی آگے بڑھنے کی محرک ہوئی۔ آزاد مؤرخ ڈوزی نے لکھا ہے کہ ان کوفیوں کے خطوط و مراسلات کے مندرجہ مواعید پر انھیں ایسا اعتماد تھا کہ لوگوں کے سامنے فخریہ پیش کرتے تھے (آگے ڈوزی کے الفاظ میں عباسی صاحب فرماتے ہیں جس کا ایک فقرہ یہ ہے) حسین کے دوراندیش دوستوں نے لاکھ منت سماجت کی کہ ایسی خطرناک مہم کے اندر ناعاقبت اندیشانہ اپنے کو جوکھم میں نہ ڈالیں اوران لوگوں کے مواعید اور مصنوعی جوش و ولولہ پر اعتماد نہ کریں، جنھوں نے ان کے والد ماجد سے دغا کی تھی، انھیں دھوکہ دیا تھا، مگر حسین نے حُبِّ جاہ کی مہلک ترغیبات پر کان دھرنے کو ترجیح دی اوران لاتعداد خطوط (دعوت ناموں) کی فخریہ طور سے نمائش کرتے رہے، جو ان کو موصول ہوئے تھے اور جن کی تعداد جیسا کہ شیخی سے کہتے تھے ایک اونٹ کے بوجھ کے مساوی تھی۔'' (خلافت معاویہ ویزید ص ۱۶۸، ۱۶۹)

اس عبارت میں سیدنا حسین رضی اللہ عنہ پر دانست کی کمزوری، جماعتی منصب کو ذاتی حق سمجھنا، مطلب براری کا جوش، ناعاقبت اندیشی، بے بنیاد خوش اعتقادی، فخر وخودستائی، حبِ جاہ، نمائش پسندی، شیخی بازی وغیرہ کے الزامات عائد کیے گئے ہیں۔

ایک موقعہ پر ڈوزی کے الفاظ میں بولتے ہوئے عباسی صاحب فرماتے ہیں:

(۳) ''مشہور مؤرخ ڈوزی کا ایک فقرہ اس بارے میں قابل لحاظ ہے، وہ لکھتا ہے۔

اخلاف (یعنی آنے والی نسلوں) کا عموماً یہ شعار رہا ہے کہ وہ ناکام مدعیوں کی ناکامی پر جذبات سے مغلوب ہو جاتے ہیں اور بسا اوقات انصاف، قومی امن اور ایسی خانہ جنگی کے ہولناک خطروں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو ابتداءً نہ روک دی گئی ہو، یہی کیفیت اخلاف کی حضرت حسین کے متعلق ہے، جو ان کو ایک ظالمانہ جرم کا کشتہ خیال کرتے ہیں۔

ایرانی شدید تعصب نے اس تصویر میں خدوخال بھرے اور حضرت حسین کو بجائے ایک معمولی قسمت آزما کے جو ایک انوکھی لغزش وخطاءِ ذہنی اور قریب قریب غیر معقول حبّ جاہ کے کارن ہلاکت کی جانب تیز گامی سے رواں دواں ہوں، ولی اللہ کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ان کے ہمعصروں میں اکثر وبیشتر انھیں ایک دوسری نظر سے دیکھتے تھے وہ انھیں عہد شکنی اور بغاوت کا قصوروار خیال کرتے تھے، اس لئے کہ انھوں نے (حضرت) معاویہ کی زندگی میں یزید (کی ولی عہدی) کی بیعت کی تھی اور اپنے حق یا دعوائے خلافت کو ثابت نہ کر سکے تھے۔'' (خلافتِ معاویہ ویزید ص ۷۶)

اس عبارت میں سیدنا حسین کو ناکام مدعی، معمولی قسمت آزما (جو اپنی مطلب برآری کے لئے جائز و ناجائز کی بھی پرواہ نہ کرتا ہو) بناوٹی ولی اللہ، بے دانش، محبّ جاہ، عہد شکن (غدار) باغی، بے دلیل دعویدار کے لقب دیئے گئے ہیں۔

حضرت حسینؓ پر بغاوت وخروج کا الزام

ایک موقعہ پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو یزید کے مقابلہ میں خروج و بغاوت کا مجرم ٹھہراتے ہوئے اپنی تائید کے لئے حضرت محمد بن الحنفیہ کا مقابل پیش کرتے ہیں کہ وہ بھی اس سفرِ کوفہ کو خروج اور طلبِ حکومت کا ایک سیاسی اقدام سمجھتے تھے، جو ناجائز تھا۔ لکھتے ہیں کہ:

(۴) ''حضرت حسین کے ان بھائی اور حضرت علی کے ایسے قابل اور شجیع زاہد و عالم فرزند (محمد ابن الحنفیہ) کا امیر یزید سے بیعت کرنا، اس پر مستقیم رہنا اور باوجود خلافت کی پیش کش کے اپنے موقف سے جنبش نہ کرنا، ان کے بار بار اصرار کرنے پر نہ خود ساتھ دینا اور نہ اپنے فرزندوں میں سے کسی کو بھی ان کے ساتھ جانے دینا، آخر کس بات کا ثبوت ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ وہ بھی تمام دیگر صحابۂ کرام کی طرح اس خروج کو طلبِ حکومت وخلافت کا ایک ایسا سیاسی مسئلہ سمجھتے تھے جو مقتضیاتِ زمانہ اور احکامِ شرع کے اعتبار سے جائز اور مناسب نہ تھا۔'' (خلافتِ معاویہ ویزید ص۷۶)

اس عبارت میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر خروج (بغاوت) اور غلبۂ دیانت کے بجائے کوری سیاست اور پالیٹکس کا غلبہ، طلبِ حکومت و اقتدار اور خلافِ شرع اور خلافِ عقل اقدامات کے الزامات عائد کیے گئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص جب خلافِ شرع اور خلافِ حق لڑے تو اس کا قدرتی نتیجہ اس کے سوا اور کیا نکل سکتا ہے کہ اس کی لڑائی نفسانی ہو، اور اس کی موت موتِ شہادت نہ ہو۔ گویا لازماً شہادتِ حسین سے انکار ہی اس عبارت میں موجود ہے۔

سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کی افتادِ طبع اور مزاج کی ساخت کے سلسلہ میں ایک موقع پر ان کا حضرت حسنؓ سے تقابل ڈالتے ہوئے ابتداء عمر ہی سے ان میں جتھے بندی کی خو اور لڑاکا اور جھگڑالو قسم کے لوگوں کی سی خصلتیں ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عباسی صاحب لکھتے ہیں۔

(۵) ''حضرت حسنؓ ہمیشہ جتھے بندی سے علیحدہ رہے اور صلح و مصالحت کے لئے کوشاں، برخلاف اس کے ان کے چھوٹے بھائی کے بچپن کا یہی ایک واقعہ خود انھی کی زبانی اصحابِ تاریخ وسیر نے بیان کیا

ہے۔ حضرت حسین فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنے زمانہ خلافت میں جب کہ مسجد نبویؐ کے ممبر پر خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے، میں نے ان سے کہا کہ آپ میرے نانا جان کے ممبر سے اتر جایئے اور اپنے باپ کے ممبر پر چلے جائیں۔'' (خلافتِ معاویہ ویزید ص ۹۰)

یہ اور اس قسم کی عبارتیں جو اس کتاب میں ملتی ہیں ان کو پڑھ کر حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں بحیثیت مجموعی پڑھنے والے پر اثر یہ پڑتا ہے کہ وہ ایک معمولی دنیادار قسم کے آدمی تھے، نہ ان کا اخلاق اونچا تھا نہ کردار بلند، نہ قلب واخلاق کا رخ صحیح تھا نہ نیت ہی بخیر تھی، نہ ان کے مقاصد صحیح تھے نہ عزائم درست، عوام الناس کی طرح حبِ جاہ و مال میں گرفتار تھے۔ موقعہ پڑا تو ڈاکہ زنی کر کے سرکاری مال لوٹ لیا، وقت آپڑا تو عہد شکنی کر کے غداری پر کمر باندھ لی۔ جذبہ آیا تو بے سوچے سمجھے مقابل پر جا پڑے اور لڑنے مرنے پر آمادہ ہو گئے، مطلب برآری کے جوش میں جائز و ناجائز تک کی پرواہ نہ کی۔ پھر یہ خصلتیں ان میں وقت کی پیداوار نہ تھیں بلکہ بچپن ہی سے طبیعت کی افتاد بنی ہوئی تھیں اور لڑکپن ہی سے ان میں پرورش پاتی چلی آرہی تھیں۔

آج اس دور میں انھیں جتھے بند اور آج کل کی اصطلاح میں پارٹی پالیٹکس کا عادی اور سیاست میں پارٹی فیلنگ کا شکار بتلانے کا حاصل یہ ہے کہ امام حسین رضی اللہ عنہ کو بس ایسا ہی سمجھ لو جیسا کہ اس زمانہ کے مطلب پرست سیاسی لیڈر ہوتے ہیں، جن کے نہ سیاسی وعدے قابل اطمینان ہوتے ہیں، نہ معاہدے لائق اعتبار۔ مطب اصل ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں امانت و دیانت اور مروت کا کوئی سوال درمیان میں نہیں ہوتا۔ العیاذ باللہ

افسوس ہے کہ عباسی صاحب کو اپنی اور ڈوزی وغیرہ کی تعبیرات سے الگ ہو کر نفسِ واقعات کے سلسلہ میں کوئی بھی ایسا محملِ حسن ہاتھ نہ لگا کہ حسین رضی اللہ عنہ کی ذات کم از کم مجروح تو نہ ٹھہرتی، یزید کی حمایت میں یہ غلو کہ حسین رضی اللہ عنہ کی ذات کو داغ دار بنانے کے لئے تلاش کر کر کے واقعات کے برے محمل پیدا کیے جائیں، ممکن ہے کہ ان کے نزدیک یہ بھی تاریخی ریسرچ کا کوئی اہم گوشہ ہو، لیکن فن کے لحاظ سے اسے انتہائی افسوس ناک غلطی کہا جائے گا۔

بہر حال ان پانچ نمبروں سے جو سطورِ بالا میں عباسی صاحب کے الفاظ میں پیش کیے گئے ان کا مطمحِ نظر اور نظریہ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت، کردار اور مزاج کے بارے میں کھل کر سامنے

آجاتا ہے۔ رہا یہ کہ اہل سنت والجماعت کے فقہاء، محدثین، متکلمین اور محقق اربابِ تاریخ اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ سو معروضاتِ ذیل پر نظر ڈالئے جس سے اولاً صحابیتِ حسینؓ کے مسئلہ پر روشنی پڑے گی جس کی نفی عباسی صاحب کا منصوبہ ہے۔

حضرت حسینؓ کی صحابیت حدیث وتاریخ کی روشنی میں

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی سب سے بڑی فضیلت بلکہ ام الفضائل صحابیت تھی، سو عباسی صاحب نے اس کی نفی کا ایہام کر کے دلوں میں اسے مشکوک اور مشتبہ بنا دینا چاہا ہے۔ اور بڑی ہوشیاری کے ساتھ ان کے صحابی ہونے کی نفی کا تصور ذہنوں میں بٹھلا دینے کی نامحمود سعی کی ہے، چنانچہ وفاتِ نبوی کے وقت وہ ان کی عمر پانچ سال کی دکھلا کر اپنی کتاب ''خلافتِ معاویہ ویزید'' میں رقم طراز ہیں:

''اتنی چھوٹی سی عمر سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی، بعض ائمہ نے تو ان کے بڑے بھائی حضرت حسن کو جو اُن سے سال بھر کے قریب بڑے تھے زمرۂ صحابہ کے بجائے تابعین میں شامل کیا ہے۔''

(خلافتِ معاویہ ویزید ص ۱۴۶)

عباسی صاحب نے اپنی عبارت کو یہاں پہنچ کر ختم کر دیا ہے تا کہ لوگ اس سے یہ قیاسی تصور خود باندھ لیں کہ جب حضرت حسن بھی امام احمد بن حنبل کے نزدیک صحابی نہ ہوئے تابعی ہوئے، تو حسین تو بطریق اولیٰ تابعی ٹھہریں گے، جو عمر میں ان سے بھی ایک سال کم تھے۔ اس دعویٰ اور اس سے لازم آمدہ قیاسی تصور کی دلیل کے طور پر عباسی صاحب نے ایک تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی نفی کے لئے صغرسنی کی حجت پیش کی ہے، جو اُن کے نزدیک صحابیت میں مانع ہے اور اس کے لئے انھوں نے ابن کثیر کی عبارت کا حوالہ البدایہ سے دیا ہے۔

دوسرے صحابیت کی نفی کے ساتھ ان کی تابعیت کا دعویٰ کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل کا یہ قول پیش کیا ہے کہ:

وقد رویٰ صالح بن احمد بن حنبل عن ابیه انه قال فی الحسن ابن علیؓ انه تابعیٌ ثقة. (البدایہ ص ۱۵۰ ج ۴)

''اور صالح بن احمد بن حنبل نے اپنے والد امام احمد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حسن بن علی کے بارے میں فرمایا کہ وہ ثقہ تابعی تھے۔''

یہ قول اور اس سے اپنے قیاسی نظریہ کا ایہام کر کے عباسی صاحب بزعم خود مطمئن ہو گئے کہ انھوں نے حضرت حسین کی صحابیت کی نفی اور تابعیت کے اثبات میں حقِ تحقیق و ریسرچ ادا کر دیا اور اب صحابیت کے فضائل و مناقب ان کے لئے ثابت شدہ نہ رہے کہ جس سے یزید کے خلاف خروج و بغاوت اور دوسرے توہین آمیز امور ان کی طرف منسوب کرنے میں کوئی جھجک محسوس کی جائے، حالاں کہ جہاں تک صحابیت میں کم سنی کے مانع ہونے کا تعلق ہے، اربابِ فن کے یہاں وہ کوئی قابلِ التفات و توجہ بات نہیں۔

صحابیت کی تحقیق و تعریف

عامہ محدثین کے یہاں صحابی وہ ہے جسے ایمان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لقاء و صحبت میسر آ جائے خواہ کسی بھی عمر میں ہو۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

من صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوراٰہ من المؤمنین فھو صحابیٌّ.

(بخاری جلد اوّل باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پالی یا آپ کو بحالتِ ایمان دیکھ لیا وہ صحابی ہے۔

بعض علماء نے صحبتِ نبوی کے ساتھ بلوغ کی قید لگائی تھی، تو محدثین نے اسے رد کر دیا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ:

ومنھم من اشترط فی ذلک ان یکون حین اجتماعہ بالغًا وھو مردودٌ.

ان میں سے بعض نے شرط لگائی ہے کہ آدمی حضور کے ساتھ جمع ہونے کے وقت بالغ ہو (تب صحابی ہوگا) اور یہ قول مردود ہے۔

چند الفاظ کے بعد فرماتے ہیں:

والذی جزم بہ البخاری قول احمد بن حنبل والجمھور من المحدثین.

(فتح الباری ص ۷ ج ۳)

بخاری نے جس پر اعتماد کیا ہے، وہ قول امام احمد اور جمہور محدثین کا ہے۔

اور بخاری کا قول گزر چکا ہے کہ جس نے صحبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اٹھالی یا ایمان کے ساتھ دیکھ لیا وہی صحابی ہے۔ تو یہی قول امام احمد اور جمہور محدثین کا ثابت ہوا۔

ظاہر ہے کہ فن اور جمہور اربابِ فن کی ان تصریحات کے بعد کہ جو بھی ایمان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت ولقاء کا شرف پا جائے خواہ قبل البلوغ ہو یا بعد البلوغ وہ صحابی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو صحابی نہ مانا جائے اور محض عمر کی وجہ سے ان کی صحابیت کا انکار کر دیا جائے، یا اس میں شبہات نکالے جائیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ عباسی صاحب کی صحابیتِ حسین کی نفی کی یہ دلیل کہ وفاتِ نبوی کے وقت وہ صرف پانچ سال کے تھے یعنی لفظ صرف اور حصر کے ساتھ پانچ سال کا ذکر تاریخی طور پر غلط ہے، کیوں کہ اس لفظ صرف پانچ سال کی عمر کے دعوے کے لئے بطور ماخذ وحجت حافظ ابن کثیر کا قول پیش کر رہے ہیں اور اس میں نہ صرف کا لفظ موجود ہے، نہ حصر کا کوئی کلمہ ہے، جس سے حضرت حسین کی عمر کا پانچ برس میں منحصر ہونا مفہوم ہو، یا اس سے اخذ کر کے یہ ''صرف'' والا دعویٰ کیا جائے، بلکہ ہے تو لفظ ''صرف'' کی ضد موجود ہے۔ حافظ کی اصل عبارت جو عباسی صاحب ہی نے خلافتِ معاویہ ویزید کے ص ۱۴۶ پر نقل کی ہے، یہ ہے:

ادرك الحسين من حياة النبى صلى الله عليه وسلم خمس سنين او نحوها. (البدایہ ص ۱۵۰)

حضرت حسین نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے پانچ برس یا اس کی مانند پائے۔

ظاہر ہے کہ اصل ماخذ میں **نحوها** کے ہوتے ہوئے اخذ کردہ دعوے میں پانچ برس کے ساتھ لفظ ''صرف'' بڑھا دینا اصل پر اضافہ ہے، جو اصل عبارت کی تحریف کو مستلزم ہے، جس کو تاریخی ریسرچ کا عنوان دینا عباسی صاحب ہی جیسے محقق کا کام ہوسکتا ہے۔

بہرحال **نحوها** کے لفظ سے حافظ کی عبارت میں یہ گنجائش ضرور نکلتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عمر کے سال متعین کرنے میں جہاں ابن کثیر کی صراحت کے مطابق پانچ برس لئے جاسکتے ہیں وہیں ان کے اشارہ کے مطابق پانچ کے علاوہ بھی کوئی مدت لی جاسکتی ہے، اگر ثابت ہو جائے۔

اور اوپر عباسی صاحب کا لفظ ''صرف'' بھی کچھ اس طرف مشیر ہے کہ انھیں حضرت حسین کی صحابیت کے ماننے میں یہ پانچ سال کی عمر بقید ''صرف'' ہی رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔ گویا اگر پانچ سال سے زائد کی عمر ثابت ہو جائے تو پھر انھیں بھی شاید صحابیتِ حسین کے تسلیم کر لینے میں کوئی تأمل نہ ہوگا۔ سو ان کا یہ خلجان رفع ہو سکتا تھا، اگر وہ تاریخی ریسرچ کے سلسلہ میں کتاب کفایۃ الخطیب کی حسبِ ذیل عبارت بھی پڑھ لیتے، جس میں خطیب بغدادی صحابیت کے لئے بیس سال کی عمر کی شرط کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو كان السماع لا يصح الا بعد العشرين سقطت رواية كثير من اهل العلم سوى من هو فى عداد الصحابة ممن حفظ عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصغر فقد روى الحسن بن على بن ابى طالب عن النبى صلى الله عليه وسلم ومولده سنة اثنين من الهجرة وكذالك عبدالله ابن الزبير ابن العوام والنعمان ابن بشير وابو الطفيل الكنانى والسائب ابن يزيد والمسور بن مخرمة انتهٰى. (كتاب كفاية الخطيب ص۵۵ باب ما جاء فى صحة سماع الصغير)

ترجمہ: اور اگر (روایت کے باب میں) سماع بیس برس کی عمر کے بعد ہی صحیح ہوتا تو بہت سے ان اہل علم کی روایت ساقط الاعتبار ہو جاتی، جو حضرات صحابہؓ کے علاوہ بھی (صاحبِ روایت) شمار کیے گئے ہیں، وہ حضرات صحابہ جنھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صغرسنی میں روایتیں محفوظ کیں، چنانچہ حضرت حسن بن علی بن ابی طالب نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے، درحالیکہ ان کی ولادت ۲ھ میں ہے۔ اور ایسے ہی عبداللہ بن الزبیر بن العوام اور نعمان بن بشیر اور ابوالطفیل کنانی اور سائب بن یزید اور مسور بن مخرمہ۔ انتہٰی۔

اس سے ایک تو یہ ثابت ہوا کہ صحابہؓ کے سوا بھی غیر صحابی صغیر السن اہل علم کی روایت معتبر ہے، تو صغیر السن اہل علم کی روایت جس کی بنیاد صحابیت پر ہے بطریق اولیٰ معتبر بلکہ واجب الاعتبار ہے۔ دوسرے یہ واضح ہوا کہ کمسن صحابہ کی روایت کا معتبر ہونا ایسا مسلمات اور بدیہیاتِ فن میں سے ہے کہ وہ بحث ہی میں نہیں آسکتا، بحث اگر ہو سکتی تھی تو غیر صحابی صغیر السن میں ہو سکتی تھی، لیکن کم سن صحابہ کی روایت پر قیاس کر کے ان کی روایت کا اعتبار بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، جب کہ ان کی استعداد کے

مناسبِ حال احوال اور سماع و روایت کے واقعات سامنے آجائیں۔

حاصل یہ نکلا کہ خورد سال صحابہ کی روایت مقیس علیہ کا درجہ رکھتی ہے اور مقیس علیہ مسلمات میں سے ہوتا ہے، جس پر قیاس کر کے مابعد کے کمسن اہل علم کی روایات کا اعتبار بھی قائم ہوسکتا ہے۔ اور تیسرے یہ بھی ثابت ہوا کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ ۲ھ کی پیدائش ہیں، جس سے ان کی عمر وفات نبوی کے وقت آٹھ سال کی ثابت ہوتی ہے اور جب کہ حضرت حسین ان سے ایک سال چھوٹے تھے تو ان کی عمر سات سال ثابت ہوئی۔

اس روایت کو سامنے رکھ کر عباسی صاحب کو اب محض عمر کی وجہ سے حضرت حسین کو صحابی تسلیم کر لینے میں تأمل نہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ تو صرف پانچ سال کے تھے، اب وہ اپنے لفظ صرفؔ پر نظر ثانی کریں، جس کو حافظ ابن کثیر نے تو ذکر نہیں کیا بلکہ **او نحوھا** کے لفظ سے اس سے زیادہ عمر کی گنجائش دی ہے اور ادھر خطیب بغدادی نے حضرت حسن کی عمر آٹھ سال کی ثابت کر کے اسے رد کیا ہے۔ اگر اس تاریخی ریسرچ کے زمرہ میں خطیب کی یہ روایت سامنے آجاتی تو شاید عباسی صاحب نہ لفظ ''صرف'' لکھنے کی جرأت کرتے اور نہ شاید حضرت حسین کی صحابیت میں کسی شک وشبہ کو گنجائش دیتے، کیوں کہ سات سال کی عمر ہر ملک کے عرف میں شعور اور سمجھ کی عمر سمجھی جاتی ہے، جس میں بچہ خطاب کو بے تکلف سن اور سمجھ لیتا ہے اور اسی لئے اس عمر سے بچہ پر تربیتی روک ٹوک سخت کر دی جاتی ہے اور اسے عواقب ونتائج دکھلا کر ڈرایا دھمکایا جاتا ہے۔ شاید اسی لئے حدیث نبویؐ میں سات سال کی عمر کے بچہ کو نماز کا حکم کرنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے کہ وہ سنِ فہم وشعور کو پہنچ جاتا ہے۔

مُرُوا صبيانكم بالصلوٰة اذا بلغوا سبعًا. (الحديث)

اپنے بچوں کو نماز کا حکم دو جب کہ وہ سات برس کے ہو جائیں۔

اسی لئے حافظ ابن کثیر نے خمس سنین کے بعد **او نحوھا** کا کلمہ اپنی عبارت میں بڑھایا ہے کہ انکی نظر میں پانچ سال سے زائد عمر کی بھی کوئی روایت ہوگی، اور ممکن ہے کہ کفایۃ الخطیب ہی کی یہ روایت یا اسی قسم کی اور دوسری روایتیں ہوں، جن سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لیکن عباسی صاحب کی ریسرچ والی تاریخی نظر کفایۃ الخطیب تک تو کیا پہنچتی ابن کثیر کی روایت کے اس **نحوھا** کے کلمہ تک بھی

نہ پہنچی جسے وہ خود بھی نقل کر رہے ہیں اور اس کا ترجمہ بھی کسی حد تک صحیح کر رہے ہیں اور پہنچی تو اس طرح کہ اس روایت کا مفہوم ادا کرتے وقت نہ صرف یہ کہ ''اونحوھا'' کو اڑا گئے بلکہ اس کے بجائے اپنے دعویٰ میں ''صرف'' کا کلمہ بڑھا گئے، تا کہ اس گنجائش کی کلی نفی ہو کر حضرت حسین کی عمر پانچ سال میں منحصر اور محدود ثابت ہو جائے اور انھیں کسی نہ کسی طرح کمسنی کی حجت پیش کر کے صحابیت کے زمرہ سے نکالنے کا موقع مل جائے، ممکن ہے کہ اسی کا نام اصطلاح میں تاریخی ریسرچ ہو۔

لیکن اگر وفاتِ نبوی کے وقت حضرت حسین کی پانچ ہی سال کی عمر پر زور دیا جائے، جو عباسی صاحب کا منصوبہ ہے، تو قطع نظر محدثین اور اربابِ فن کی تصریحات کے جس کی رو سے اس عمر سے بھی ان کی صحابیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، تاریخی واقعات کی رو سے بھی یہ عمر ایسی بے مایہ نہیں مانی جاتی کہ اسے یہ کہہ کر کہ وہ سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی، لایعباء بہ بنا دیا جائے ایسے واقعات تاریخ میں پائے جاتے ہیں کہ چار چار سال کے بچے پورے قرآن کے حافظ ہو جاتے تھے، حالاں کہ بالکل بے شعور اور بے تمیز بچہ کبھی اس مقام تک نہیں پہنچ سکتا۔ ادھر عرب کا یہ دور جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے آنکھ کھولی وہ دور ہے کہ حق تعالیٰ اپنے دین کے حفظ و بقاء کے لئے ایک طبقہ نیاز فرما رہے ہیں۔ اس طبقہ کے افراد کو پہلے سے قدرت نے منتخب کیا ہوا ہے اور ان سے دین کی روایت و درایت کے تحفظ کا کام لینا ہے، تو خلقی طور پر اس دور میں تمیز و شعور کے جوہر غیر معمولی انداز سے اہل دَور کو بخشے جا رہے ہیں ان کے حافظے، ان کا ذہن و ذکاء اور ان کا اخذ و فہم ہی کچھ معمول و عادت سے بالاتر بنایا جا رہا ہے، اس دَور کا شعور و ذکاء اور حفظ و اخذ کا عالم یہ تھا کہ زمانۂ جاہلیت کی ایک ایک نابالغ بچی فی البدیہہ لمبے لمبے قصیدے کہہ جاتی اور ایک دو مرتبہ سن کر دوسروں کے قصیدوں کا یاد کر لینا تو ان کے ذہنوں کی معمولی سی کارگزاری تھی، جس کے شواہد تاریخوں میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

تو اس دور کا کوئی کمسن فرد اور وہ بھی اہل بیت نبوت کا جو ہر فرد جس میں اخلاقِ نبوت سے فطری مناسبت جگہ پائے ہوئے ہو اور جس نے اس بیتِ نبوت میں آنکھ کھولی ہو، جس میں آیات اللہ اور حکمت کی باتیں ہمہ وقت کہی اور سنی جاتی ہوں، اگر پانچ سال تک اللہ کے رسول کی صحبت اٹھائے آپ کی باتیں شعور کے ساتھ سنے اور آپ کے فیضانِ نبوت سے شعوری طور پر ہمہ وقت مستفید ہو،

جس کے آثار بعد میں واقعات کی صورت سے سامنے آئیں تو فنی دلائل کے علاوہ اس دور کے احوال کے لحاظ سے بھی یہ کوئی مستبعد بات نہیں کہ اس کے پانچ سالہ شعور پر یہ لقاء وروایت بھاری ہو، چہ جائے کہ اسے دنیا کے عام حالات پر قیاس کر کے کہہ دیا جائے کہ اتنی چھوٹی سی عمر سن تمیز کی عمر نہیں ہوتی، حالاں کہ یہ گفتگو ہی عام زمانوں کے عمومی حالات کی نہیں ہے، بلکہ ایک خاص دور کے خاص افراد کے بارے میں ہے۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ اگر عمومی احوال اور بلا تخصص دنیا کے ہر دور ہی کو سامنے رکھا جائے تب بھی دنیا کے ہر دور میں جہاں عام احوال ہوتے ہیں وہاں خصوصی احوال اور مستثنیات بھی ہوتے ہیں۔ سب کو ایک لاٹھی سے نہیں ہانکا جاتا۔ بعضے بچے ابتدائی عمر سے ذکاوت و شعور ایسا غیر معمولی لے کر پیدا ہوتے ہیں کہ بڑی عمر والے ان کی باتیں سن سن کر حیران رہ جاتے ہیں۔ ڈھونڈا جائے تو آج کے دور میں بھی اس کی مثالیں مل جائیں گی۔

بہر حال عباسی صاحب نے حضرت حسینؓ کی پانچ سال کی عمر دکھلا کر اور اسے پانچ ہی میں منحصر ظاہر کر کے یعنی زائد از پانچ کی نفی کر کے اگر حضرت حسینؓ کی صحابیت کی نفی باور کرانی چاہی ہے، تو اول تو یہ ان کی منصوبہ بندی ہے، تاریخی ریسرچ نہیں، کیوں کہ تاریخی ریسرچ کا ادنیٰ مقام یہ ہے کہ اداءِ مفہوم اور نقل وروایت میں تحریف نہ کی جائے اور اعلیٰ مقام یہ ہے کہ زیر بحث ابواب سے متعلق تاریخی گوشے سب کے سب سامنے ہوں، جس کے مجموعہ سے نظریہ اخذ کیا جائے اور اس کی جامع تعبیر کی جائے، جو تمام اقوال پر حاوی اور اس کا نچوڑ ہو، لیکن یہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عمر بیان کرنے کے سلسلہ میں یہ دونوں باتیں مفقود ہیں، نہ سارے تاریخی ٹکڑوں کا مجموعہ ان کے دعویٰ کا ماخذ بنا، نہ اختیار کردہ تاریخی ٹکڑے سے صحیح دعویٰ ہی اخذ کر کے سامنے لایا گیا، بلکہ اس میں تحریف کر دی گئی اور ساتھ ہی اس پانچ سال کی عمر کو علی الاطلاق بے ہوشی اور بے شعوری کی عمر دکھلا کر ہر زمانہ کے خصوصی احوال سے آنکھ بند کر لی ہے، جس کا وجود فطرۃً ہر دور میں رہتا آیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس ساری کتر بیونت کی بنیاد وہی ہے کہ حضرت حسینؓ کی صحابیت کی نفی کا منصوبہ ذہنی طور پر پہلے قائم کر لیا گیا اور اس کی تائید کے لئے بعد میں تاریخ کے وہی ٹکڑے تلاش کیے جاتے رہے، جو مطلب کے موافق ہوں، تو اس میں اس قسم کی ناتمامی تبدیل وتحریف اور کتر بیونت کا ہونا قدرتی ہے۔

چوں عرض آمد ہنر پوشید شد

اگر نظریہ سے تاریخ نہ بنائی جاتی بلکہ تاریخ سے نظریہ بنایا جاتا تو یہ خرابیاں رونما نہ ہوتیں۔ بہر حال تاریخی جوابوں سے یہ نفیٔ صحابیت کا منصوبہ غلط اور بے معنی ثابت ہو جاتا ہے۔ گو حضرت حسن کی ولادت کا سن متعین کرنے میں مؤرخین کے متعدد اقوال ملتے ہیں لیکن ابن عبدالبر نے حضرت حسن کی پیدائش کا سن ۳ھ قرار دیا ہے اور اسے اصح کہا ہے، سو اس کی رو سے بھی حضرت حسین کی عمر پانچ سال سے زائد ہی نکلتی ہے اور چھ سال سے کچھ زائد ہی ثابت ہوتی ہے۔ بہر حال حافظ ابن کثیر کا او نحوھا کا لفظ اس قدر جامع اور حاوی ہے کہ وہ ان تمام اقوال کو اپنے اندر لے لیتا ہے اور لفظ ''صرف پانچ سال'' کی بہر صورت نفی کر دیتا ہے، جو عباسی صاحب کا منشا ہے اور اسے انھوں نے جعل کے طور پر ابن کثیر کے سر لگانے کی جرأت کی ہے۔

عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ اس نفیٔ صحابیت کے سلسلہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو تابعی ثابت کرنا تھا، تاکہ صحابیت کی نفی بالکل ہی مکمل اور غیر مشتبہ ہو جائے، سو اس کے لئے انھوں نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا جو مذکورہ قول پیش کیا ہے کہ انھوں نے حضرت حسینؓ کے بڑے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو تابعی فرمایا ہے، تو حسین تو ان سے بھی ایک سال چھوٹے تھے، اس لئے وہ بطریقِ اولیٰ تابعی ثابت ہوئے اور صحابی نہ رہے۔ سو اس میں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ امام احمد کے جس قول پر اس قیاسی نظریہ کی بنیاد رکھی گئی ہے، آخر اس قول کی پوزیشن کیا ہے؟ اور آیا وہ ثابت شدہ ہے بھی یا نہیں؟ سو جہاں تک اس قول کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے خود حافظ ابن کثیر نے اس قول کو نقل کر کے ساتھ ہی ساتھ اس پر وَھٰذَا غَرِیْبٌ کا حکم لگا کر اس کی روایتی حیثیت کی کمر توڑ دی اور صاف کہہ دیا کہ یہ اوپری بات ہے۔ گویا لائق قبول نہیں۔

پھر آگے بطور الزام اور بطور احتجاج کے یہ بھی ظاہر کر دیا کہ اس قول سے حضرت حسن کی صحابیت کی نفی کا تو یہ مطلب ہوا کہ حضرت حسین کی صحابیت کی نفی بھی بطریقِ اولیٰ ہو جائے، درحالیکہ یہ دونوں باتیں غلط اور غیر مسلّم ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ حافظ ابن کثیر جن کی تاریخی جلالت پر عباسی صاحب کو بھی پورا پورا بھروسہ ہے، تاریخی حیثیت سے اس قول ہی کو ناقابل اعتماد ظاہر کر رہے ہیں،

چہ جائے کہ اس سے پیدا کردہ قیاس بالا ولویۃ ان کے یہاں قابلِ التفات ہو، پھر اس سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ جن امام احمد کی طرف اس قول کو منسوب کیا گیا ہے، جس سے حضرت حسین کا تابعی ہونا قیاسی طور پر ثابت ہوتا ہے وہ خود ہی اس کے قائل نہیں معلوم ہوتے ،یعنی خود ان کے نزدیک بھی یہ قول ان کا قول نہیں۔

اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر کی ذیل کی عبارت پڑھ لی جائے ،جس کا کچھ حصہ اس مسئلہ میں پہلے بھی پیش کیا جاچکا ہے،جس میں وہ صحابیت کے مفہوم کی تحقیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومنهم من اشترط فی ذلك ان یكون حین اجتماعه بالغًا وهو مردودٌ لانهٗ یخرج مثل الحسن ابن علی ونحوه من احداث الصحابة والذی جزم به البخاری هو قول احمد والجمهور من المحدثین. (فتح الباری ص۳/۷)

ترجمہ: اوران میں سے بعض نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ آدمی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمع ہونے کے وقت بالغ بھی ہو اور یہ قید مردود ہے، کیوں کہ یہ حسنؓ جیسے کم سن افراد کو (جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمع ہونے کے وقت کم سن تھے) صحابیت سے خارج کر دیتی ہے،اس پر بخاری نے جزم ویقین کیا ہے وہ قول امام احمد اور جمہور محدثین کا ہے۔

اور امام بخاری نے صاف لفظوں میں اپنا یہ مذہب خود صحیح بخاری ہی میں واضح کر دیا ہے، جو پہلے بھی آچکا ہے کہ:

من صحب النبی صلی الله علیه وسلم اوراٰه من المؤمنین فهو صحابیٌّ.

(بخاری جلدا، باب فضائل النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پالے یا آپ کو بحالتِ ایمان دیکھ لے وہ صحابی ہے۔

بہر حال واضح ہوگیا کہ امام احمد اور جمہور محدثین کے نزدیک بھی صحابیت کے لئے بوقتِ ملاقاتِ نبوی بالغ ہونا شرط نہیں، نابالغ اور کم سن بھی صحابی ہوسکتا ہے، جس پر بخاری نے جزم کیا ہے۔اس لئے یہی مذہب بتصریح حافظ ابن حجر امام احمد کا متعین ہوگیا،اس میں قابل توجہ بات یہ ہے کہ اس مذہب کے اثبات کے لئے ابن حجر نے بطور مثال یا تمثیلی دلیل کے طور پر خصوصیت سے نام حضرت حسن کا پیش کیا ہے اور یہ کہہ کر کہ اگر صحابیت کے لئے بلوغ کی شرط لگائی گئی تو حضرت حسن

اور ان جیسے دوسرے کم سن صحابہ کی صحابیت کی نفی ہو جائے گی، جس سے واضح ہے کہ حضرت حسن کی صحابیت ان بزرگوں کے یہاں ایک ایسی مسلّمہ کل اور معروف حقیقت تھی کہ جس سے کم سن صحابہ کی صحابیت کی نفی کرنے والوں پر حجت قائم کی جاتی تھی اور ظاہر ہے کہ حجت مسلمات ہی سے کی جایا کرتی ہے، اس لئے اس احتجاج سے حضرت حسن کی صحابیت کا مسلمۂ کل ہونا واضح ہو جاتا ہے، جو خصوصیت سے امام احمد کا مذہب ہے۔ اور پھر اس مسلمہ کل مسئلہ میں امام احمد نہ صرف اس عموم کے دائرہ سے صحابیت حسن ہی کے قائل ثابت ہوتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجر کی اس عبارت کی رو سے ان کی صحابیت کی نفی کرنے والوں کے مقابل ایک مدمقابل اور مدافعت کنندہ کی پوزیشن میں بھی نمایاں ہیں، کیوں کہ اس عبارت کی روشنی میں ان کے مذہب کی تعبیر ہوتی ہے کہ اگر صحابیت کے لئے بلوغ کی قید لگائی تو حضرت حسن صحابیت سے خارج ہو جائیں گے، حالاں کہ ان کا صحابی ہونا مسلمات میں سے ہے، تو بلوغ کی قید صحابیت کے لئے ہرگز صحیح نہیں۔

ظاہر ہے کہ اس صورتِ حال سے امام احمد اپنے ہی قول سے اس قول کے مدمقابل آجاتے ہیں جو عباسی صاحب نے ان کی طرف منسوب کر کے حضرت حسن کی نفیٔ صحابیت کے لئے پیش کیا تھا، اس لئے خود امام احمد ہی کے اقرار سے اس منسوب شدہ قول کی نفی نکل آئی اور یہ کہ امام احمد خود ہی اسے اپنا قول نہیں مانتے۔

پس اب امام احمد کے اس مذہب کی روشنی میں جس کو حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے، ان کے دعویٰ کی تعبیر یوں کی جاسکتی ہے کہ میں حضرت حسن کو باوجود نابالغ ہونے کے صحابی مانتا ہوں اور جو میری طرف اس کے خلاف بات منسوب کرے وہ مردود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں امام احمد کے نزدیک حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی صحابیت سے خارج نہیں ہو سکتے۔ اب اندازہ کر لیا جائے کہ اس قول کو استدلال میں پیش کرنے والوں کی پوزیشن کیا ہوئی۔ غالباً اسی بناء پر حافظ ابن کثیر نے امام احمد کے اس قول کو اُوپری اور غریب کہہ کر رد کر دیا ہے کہ ان کے علم میں خود امام احمد کی تصریح سے ان کا مسلک حضرت حسن کی صحابیت کے بارے میں ضرور واضح تھا۔

اندریں صورت قیاس بالاولویۃ کی یہ منفی صورت نہیں بنتی جو عباسی صاحب کا ذہنی منصوبہ تھا کہ ”جب امام احمد کے نزدیک حضرت حسن بھی صحابی نہ ہوئے، جو عمر میں حضرت حسین سے سال بھر کے

قریب بڑے تھے، تو حضرت حسین تو بطریق اولیٰ صحابی نہ ہوئے، جو عمر میں حضرت حسن سے ایک سال چھوٹے تھے۔'' بلکہ اب صورتِ قیاس مثبت طریق پر یہ ہو جاتی ہے کہ جب امام احمد کے نزدیک حضرت حسین بھی صحابی ہیں، جو عمر میں حضرت حسن سے ایک سال چھوٹے تھے تو حضرت حسن تو بطریقِ اولیٰ صحابی ہوئے، جو حضرت حسین سے عمر میں ایک سال بڑے تھے۔'' فرق یہ ہے کہ پہلا قیاس تو محض فرضی اور بلا بنیاد کے تھا اور یہ دوسرا قیاس واقعی ایک ٹھوس بنیاد پر قائم ہے۔

پھر اس قیاس کی رو سے صحابہ کے تمام کمسن اور نوعمر بچے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت و صحبت سے مشرف ہو چکے تھے زمرۂ صحابہ سے نکل کر تابعی بن جاتے تھے۔ اور ان کی روایتیں احادیثِ مرفوعہ نہیں رہتی تھیں، جو مرفوع مانی جاتی ہیں۔ اور اس قیاس کی رو سے حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے طفیل میں یہ تمام کمسن مگر مصاحبین نبی اطفال امام احمد، امام بخاری اور جمہور محدثین کے مذہب کی رو سے صحابی ثابت ہوتے ہیں اور ان کی روایات احادیثِ مرفوعہ ثابت رہتی ہیں۔

بہر حال امام احمد کی طرف منسوب کردہ یہ غریب قول کہ حضرت حسن صحابی نہ تھے اور اس سے لازم آمدہ قیاس کہ حضرت حسین بھی صحابی نہ تھے، تاریخی طور پر تو ابن کثیر نے اسے رد کر دیا ہے، فقہی مسلک کے طور پر اسے فقہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل نے رد کر دیا اور حدیثی طور پر جمہور محدثین نے اسے مردود ٹھہرا دیا اور واضح ہوا کہ عباسی صاحب نے حضرت حسین کی نفیٔ صحابیت کی بنیاد ایک بے بنیاد اور بے اصل قول پر رکھی تھی۔ واقعہ اس کے برخلاف تھا۔

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی تابعیت کے اثبات کے لئے امام احمد کا جو قول بطور قیاس بالاولویۃ کے پیش کیا گیا تھا، اسے خود امام احمد ہی نے رد کر دیا، جس سے نفیٔ صحابیتِ حسین کے بارے میں عباسی صاحب کے پاس دعویٰ ہی دعویٰ رہ گیا اور حجت سے ہاتھ خالی ہو گئے، نہ قیاس رہا نہ قیاس کا ماخذ، اس لئے تابعیتِ حسین کا دعویٰ ان کا ذاتی تخیل ٹھہرتا ہے، کوئی تاریخی حقیقت نہیں بنتا، چہ جائے کہ تاریخی ریسرچ کہائے۔

ادھر جمہور محدثین اس مقولہ کی تائید کے بجائے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو تابعی ثابت کرنے کی جگہ انھیں صحابی بلکہ صاحبِ روایت صحابی ثابت کرنے کے لئے کھلی تصریحات پیش کر رہے ہیں۔

حافظ ابن عبد البر استیعاب میں تحریر فرماتے ہیں:

حفظ الحسن بن علی عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم احادیث ورواھا عنہ منھا حدیث الدعاء فی القنوت ومنھا انا اٰل محمد لا تحل لنا الصدقۃ . (استیعاب ص۱۴۲ ج۱)

حسن بن علی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد حدیثیں حفظ کی ہیں اور حضور سے انھوں نے کئی روایتیں کیں، جس میں سے ایک حدیث دعاءِ قنوت کی ہے اور انھیں میں سے یہ بھی ہے کہ ہم آلِ محمد کے لئے صدقہ لینا حلال نہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے تہذیب التہذیب میں فرمایا:

الحسن بن علی بن ابی طالب الھاشمی سبط رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وریحانتہٗ من الدنیا واحد سیدی شباب اھل الجنۃ روی عن جدہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابیہ علیّ واخیہ حسین وخالہ ھند بن ابی ھالہ. (تہذیب التہذیب ص۲۵۵ ج۲)

حسن بن علی بن ابی طالب ہاشمی سبطِ رسول اور ریحانۂ رسول دنیا میں اور جنت کے نوجوانوں کے دو سرداروں میں سے ایک، انھوں نے روایت کی ہے اپنے جد پاک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اور اپنے بھائی حسین سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالہ سے۔

اس پر حافظ نے (خت ۴) کا نشان دے کر بتلایا ہے کہ حضرت حسن کی روایات کے رجال تاریخ بخاری اور سنن اربعہ کے رجال میں داخل ہیں۔ یعنی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی یہ روایات موثق مانی گئی ہیں، جنکے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایتِ حدیث کرتے وقت خود بھی اپنے تحملِ روایت کا یقین واذعان تھا ورنہ وہ اداءِ روایت کیسے فرماتے؟ تو دوسرے لفظوں میں یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ انھیں خود بھی اپنے صحابی اور صاحبِ روایت صحابی ہونے کا پورا پورا یقین اور اس کا دعویٰ تھا، جس پر یہ اداءِ روایت شاہد ہے، اس بناء پر یہ دعوائے صحابیت ومحدثیتِ حسن بلکہ صحابیتِ اطفال خورد سال جہاں ائمہ حدیث کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہیں ایک جلیل القدر صحابی اہل بیت کا مسلک اور عملی دعویٰ بھی ثابت ہوتا ہے۔

پس عباسی صاحب نے امام احمد کے ایک مجروح قول سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کر کے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی بھی نفی کرنی چاہی تھی، مگر ان کی قسمت کہ حضرت حسن کی صحابیت کے ساتھ اور الٹا ان کی روایت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماعِ حدیث کا ثبوت بھی ہو گیا۔ اور دو حافظِ حدیث یعنی ابن عبدالبر اور ابن حجر اُن کے صاحبِ روایت صحابی ہونے کے قائل اور شاہدِ عدل نکل آئے بلکہ ان کی تائید عملی طور پر خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے بھی ہو گئی۔ اور ساتھ ہی حسن رضی اللہ عنہ کے صاحبِ روایت ہونے کی حقیقت ان تمام محدثین کا مسلمہ مسئلہ ہو گیا، جنھوں نے اپنی کتبِ حدیث میں یہ روایتیں نقل کیں اور جنھوں نے ان روایتوں کو پڑھا اور تسلیم کیا، گویا امت کے جم غفیر کا یہ ایک مسلمہ مسئلہ ہو گیا۔ اور اس طرح سے امام احمد کا وہ غریب قول شک سے گذر کر یقین کی حد تک غیر ثابت شدہ ہو گیا، جس سے عباسی صاحب کی تاریخی ریسرچ کے اوپر سے ایک غلیظ پردہ اور اٹھ گیا۔

بلکہ ان روایاتِ سماع سے ایک لطیفہ اور مستزاد یہ پیدا ہو گیا کہ عباسی صاحب تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو عمر میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے چھوٹا دکھلا کر ان کی صحابیت کو ختم کرنا چاہتے تھے، مگر ان حفاظِ حدیث نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا استاد دکھلا کر انھیں حضرت حسنؓ سے بھی زیادہ مضبوط اور آپ کی قسم کا صحابی ثابت کر دیا۔ اب یہ بالکل ایک تقدیری بات ہے، جس میں بے چارے عباسی صاحب کر ہی کیا سکتے تھے، انھوں نے تو نفئ صحابیتِ حسین کے لئے ساری ہی کوششیں تمام کر لیں، مگر جب وہی حفاظِ حدیث نہ مانیں جن کے سر رکھ کر عباسی صاحب نے نفئ صحابیت کی یہ کوششیں کی تھیں، بلکہ صحابیت کے ساتھ وہ ان کا سماعِ روایت ہی ثابت کر ڈالیں تو اس کا کیا علاج؟

غالباً یہی بنیادیں ہیں جن پر مبنی کر کے حافظ ابن حجر نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ صحابی ہونے کے لئے بالغ ہونے کی قید ہرگز صحیح نہیں، ورنہ حسنؓ صحابیت سے خارج ہو جائیں گے۔ گویا حسن رضی اللہ عنہ کا صحابی ہونا ایک مسلمہ کل حقیقت تھی، جس کو حجت کے طور پر پیش کر کے حافظ اور محدثین نے بلوغ کی قید کو اڑایا۔ ہماری ان نقولِ بالا کی پیش کش سے اس مسئلہ کے مسلمہ کل ہونے کی حقیقت کھل جاتی ہے

کہ جب محدثین حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی روایاتِ حدیث قبول کیے ہوئے ہیں اور آگے تک ان کی روایت چل رہی ہے اور ان کو صاحبِ روایت صحابی باور کرتے آرہے ہیں، تو کیوں نہ ان کی صحابیت کو مسلماتِ فن میں سے سمجھتے۔

بہر حال جب کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صحابیت بے غبار ہوگئی اور وہ ان کی تابعیت والا غریب مقولہ ہی ثابت شدہ نہ رہا تو اس پر قیاس تفریع کر کے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کا کوئی سوال ہی باقی نہ رہا کہ اس پر کوئی ردوقدح کیا جائے؟ جب قیاس کی بنا ہی منہدم ہوگئی تو قیاس کہاں سے ثابت ہوا کہ اس کے رد کی کوئی ضرورت ہو، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت سے نفی کو دفع کرنے کے لئے کوئی کلام کیا جائے۔

تاہم ان کی صحابیت کے اثبات کے دلائل میں سے بطور مثال پھر بھی ہم چند نمونے پیش کیے دیتے ہیں، جن سے اس تابعیت والے مقولے کی اور زیادہ قلعی کھل جائے۔ اول تو عباسی صاحب نے جن حافظ ابن کثیر کی روایت سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عمر صرف پانچ سال کی نقل کر کے ان کی صحابیت کی نفی کرنی چاہی تھی وہی حافظ ابن کثیر خود اپنا مذہب اس بارے میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ:

والمقصود ان الحسين عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبهٗ الى ان توفى وهو عنه راضٍ ولكنه كان صغيرًا. (البدایہ ص ۱۵۰ ج ۸)

اور مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ حسین معاصر رسول ہیں، جنھوں نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا اور) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اٹھائی، تا آں کہ حضور نے وفات پائی اور آپ ان سے راضی تشریف لے گئے۔ البتہ حسین خوردسال تھے۔

اس عبارت میں حافظ ابن کثیر نے انھیں صغیر کہہ کر بھی ان کی معاصرت اور صحبت کا اقرار کیا ہے، جس کے صاف معنی یہی ہیں کہ حافظ ابن کثیر کے نزدیک صحابیت میں صغر سنی مانع نہیں، اور حضرت حسینؓ بلاشبہ صحابی ہیں۔

پھر اس سے بھی زیادہ صاف لفظوں میں ابن کثیر نے ایک دوسرے موقعہ پر ان کی صحابیت کا اعلان اس عنوان سے فرمایا ہے کہ:

فانہ من سادات المسلمین وعلماء الصحابة وابن بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التی ھی افضل بناتہ وقد کان عابدا و شجاعًا وسخیًّا.

(البدایہ ص۲۰۳ ج۸)

وہ (حضرت حسین رضی اللہ عنہ) ساداتِ مسلمین اور علماءِ صحابہ میں سے ہیں اور اللہ کے رسول کی سب سے افضل صاحبزادی کے بیٹے ہیں۔ اور وہ عابد، بہادر اور سخی تھے۔

محدثین کی جماعت میں سے حافظ شمس الدین ذہبی نے جو محدثِ جلیل ہونے کے ساتھ معلم و صوفی بھی ہیں اور ابن حجر سے متقدم ہیں، اپنی کتاب **تجرید اسماء الصحابة** میں حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کو زمرۂ صحابہ میں ذکر کیا ہے۔ اور حضرت حسین کا یہ ذکر اس کتاب کے ص۱۴۰ پر ہے۔ امام بخاری نے علاوہ اس اصول کے جو صحابی کی تعریف میں اوپر مذکور ہوا، حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کا اعلان انہی صفت و عمل سے کیا کہ بخاری میں فضائل صحابہ کا عنوان قائم کر کے اسی کے تحت "مناقب الحسین" کا باب قائم کیا ہے، اسی طرح امام مسلم نے بھی اپنے صحیح میں مناقبِ صحابہ ہی میں امام حسین رضی اللہ عنہ کے مناقب کی روایتیں ذکر فرمائی ہیں، جس سے حضرات حسنین رضی اللہ عنہما کی صحابیت عملاً بھی بخاری و مسلم دونوں کی مسلمہ ثابت ہوتی ہے۔ نیز جب آیت تطہیر **اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ وَیُطَھِّرَکُمْ تَطْھِیْرًا ○** نازل ہوئی تو آپ نے اپنی رداءِ مبارک میں اپنے اہل بیت کو جمع فرمایا جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے اور دعا کی:

اَللّٰھُمَّ ھٰؤُلَاءِ اَھْلَ بَیْتِیْ فَاذْھِبْ عَنْھُمُ الرِّجْسَ. (رواہ مسلم)

اے اللہ یہ میرے اہل بیت ہیں ان سے رجس دور فرما۔

اسی طرح جب آیتِ مباہلہ نازل ہوئی تو پھر آپ اپنے اہل بیت کو لے کر نصاریٰ کے مقابلہ میں مباہلہ کے لئے تشریف لے گئے جن میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے اور فرمایا کہ **اللّٰھم ھؤلاء اھل بیتی** جیسا کہ صحیح مسلم میں روایت موجود ہے، تو کیا نبی کے ساتھ رہنا بلکہ نبی کی چادر میں نبی کے بدن مبارک سے قریب تر ہو کر رہنا صحبت ومجاورۃ نہیں؟ حتی کہ اس موقع پر نصاریٰ

کے اسقف (لاٹ پادری) نے ان آفتاب و ماہتاب چہروں کو دیکھ کر جن میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں، کہا تھا کہ اے گروہ نصاریٰ! میں یہ ایسے چہرے دیکھ رہا ہوں کہ اگر وہ اللہ سے پہاڑوں کو ٹل جانے کا سوال بھی کریں گے تو اللہ پہاڑوں کو ٹلا دے گا، اس لئے ان سے مباہلہ کر کے اپنے کو تباہی میں مت ڈالو۔ گویا اس اسقف نے بھی اہل بیت اور حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے مبارک چہروں پر مقبولیت اور نورِ فطرت کا مشاہدہ کر لیا اور کفار تک بھی نبی کے رفقاء اور ساتھیوں کے آثارِ مقبولیت و محبوبیت کو دور سے دیکھ کر پہچان لیتے تھے۔ جو اسی شرفِ صحبت کے آثار تھے، تو کیا یہ شرفِ صحبت کا ثبوت نہیں؟

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ آیتِ تطہیر میں اہل بیت کا مصداق ہیں، اس لئے نصِ قرآنی کے عموم سے ان کی صحابیت ثابت ہو رہی ہے۔ ادھر آیت میں مباہلہ میں ابنائنا کا مصداق ہیں جن کو مباہلہ میں لانے کا حکم دیا گیا۔ اور حدیث مسلم میں مذکور ہے کہ آپ ان کو ساتھ لائے، جس سے وہ آیتِ مباہلہ کے عموم میں داخل ہو کر صحابی ثابت ہوئے، جس کا بیان حدیث مسلم نے کر دیا، تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ صرف ائمہ ہدایت کی تصریحات سے ہی صحابی اور صحبت یافتۂ نبوی ثابت نہیں ہوتے، بلکہ مصداقِ قرآنی اور مدلولِ حدیث ہونے کی وجہ سے بھی نبی کے صحبت یافتہ اور صاحبِ معیت فرد ثابت ہو رہے ہیں۔ پس قرآن و حدیث بھی ان کے صحابی بلکہ اخص صحابہ میں سے ہونے کے گواہ ہیں۔

بہر حال قرآن، حدیث، جمہور ائمہ حدیث امام بخاری، امام مسلم، امام احمد ابن حنبل، امام ذہبی حافظ ابن عبدالبر، حافظ ابن حجر، حافظ ابن کثیر یعنی محدثین فقہاء اور متکلمین وغیرہا سب اس پر متفق اللسان ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی ہیں اور وہ پانچ سالہ بھی ہوں تب بھی صحابی ہیں، جن کی صحابیت میں یہ صغرسنی حائل یا حارج نہیں۔

حضرت حسینؓ صاحبِ روایت صحابی ہیں

یہاں تک تو صرف ان کی صحابیت کا ثبوت پیش کیا گیا، لیکن اگر تاریخی ریسرچ کو ذرا اور آگے

بڑھایا جائے، تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ صرف صحابی ہی ثابت نہیں ہوتے بلکہ صاحبِ روایت صحابی ثابت ہوتے ہیں، جنھیں نہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لقاء وزیارت اور صحبت ومعیت ہی کا شرف حاصل ہے بلکہ سماعِ روایت اور پھر تحدیثِ حدیث کا مقامِ بلند بھی میسر ہے، جو اُن کی صحابیت کے قطعی ہونے کا ایک مزید اور مستقل ثبوت ہے۔

حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں:

الحسین بن علی بن ابی طالب الهاشمی ابوعبداللّٰه المدنی سبط رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وریحانته من الدنیا وأحد سیدی شباب اهل الجنة رویٰ عن جده وابیه وامه وخاله هند بن ابی هالة وعمر بن الخطاب وعنه اخوه الحسن بن علی. الخ (تهذیب التهذیب ص۳۴۵ ج۲)

ترجمہ: حسین ابن علی ابن ابی طالب ہاشمی ابوعبداللہ مدنی اولادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی دنیائے پاک کی خوشبو اور جوانانِ جنت کے دو سرداروں میں سے ایک ہیں، انھوں نے روایت کی اپنے دادا (حضرت نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم) سے اور اپنے والد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالہ سے اور عمر بن خطاب سے، اور حضرت حسین سے روایت کی حضرت حسن بن علی نے۔

حافظ ابن عبدالبر نے جو حافظ ابن حجر سے بھی مقدم ہیں اپنی کتاب **الاستیعاب لمعرفة الاصحاب** میں بعض ان احادیث کا ذکر بھی کیا ہے، جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں، فرمایا:

روی الحسین بن علی رضی اللّٰه عنهما عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قوله من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه هٰکذا حدّث به العمری عن الزهری عن علی بن الحسین عن ابیه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ورویٰ ابراهیم ابن سعد عن ابی اسحاق عن الزهری عن سنان بن ابی سنان الدؤلی عن الحسین بن علی عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم حدیثا فی ابن صائد اختلفتم وانا بین اظهرکم فانتم بعدی شد اختلافًا. (استیعاب ص۱۴۵ ج۱)

ترجمہ: روایت کیا ہے حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، حضور کا یہ قول کہ ''آدمی کے دین کی خوبی یہ ہے کہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے'' اسی طرح یہ حدیث روایت کی ہے عمری نے زہری سے، انھوں نے علی بن حسین سے، انھوں نے اپنے والد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے، انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور روایت کی ابراہیم بن سعد نے ابواسحٰق سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سنان بن ابی سنان دؤلی سے، انھوں نے حضرت حسین بن علی سے، انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ ایک حدیث ابن صائد کے بارے میں کہ تم ابھی سے اختلاف میں پڑ گئے، حالاں کہ میں تم میں موجود ہوں، تو تم میرے بعد بہت ہی شدید اختلاف میں مبتلا ہو گے۔

حافظ نے اس پر ''ع'' کا نشان دے کر بتلایا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ رجالِ صحاحِ ستہ میں داخل ہیں۔ اسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی روایتِ حدیث کا ثبوت ابن ماجہ سے بھی ہو رہا ہے، جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی روایت اس طرح نقل کی گئی ہے:

حدثنا ابوبکر بن ابی شیبة ناوکیع بن الجراح عن ھشام بن زیاد عن امه عن فاطمة بنت الحسین عن ابیھا (الحسین) قال قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم من اصیب بمصیبة فذکر مصیبتهٗ فاحدث استرجاعًا وان تقادم عھدھا کتب اللّٰه لهٗ من الاجر مثله یوم اُصیب. (ابن ماجہ ص۱۱۶ باب ما جاء فی الصبر علی المصیبة)

ترجمہ: ہم سے حدیث بیان کی ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھوں نے کہا ہم سے حدیث بیان کی وکیع بن الجراح نے، ان سے حدیث بیان کی ہشام بن زیاد نے، ان سے ان کی والدہ فاطمہ بنت حسین نے، انھوں نے اپنے والد حضرت حسین سے کہ فرمایا انھوں نے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جس پر کوئی مصیبت پڑی ہو اور اسے اپنی مصیبت یاد آ گئی تو اس نے اس وقت پھر انا للّٰہ وانا الیه راجعون پڑھ لیا اگرچہ وہ مصیبت کتنی ہی پرانی ہو چکی ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس وقت بھی وہی اجر لکھیں گے، جو مصیبت پڑنے کے دن انا للّٰہ...... پڑھنے پر اُسے دیا گیا تھا۔

اسی روایت کو اصابہ میں حافظ ابن حجر نے کچھ لفظی تغیر کے ساتھ لفظِ سماع سے ذکر کیا ہے کہ:

قال الحسین سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم. (اصابہ ص۲۵۰ ج۲)

حضرت حسین نے فرمایا کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔

بہرحال اس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صرف صحبت ہی ثابت نہیں ہوتی، جو عملی استفادہ

بھی ہے اور شرف بالائے شرف ہے۔

اس سے اندازہ ہی نہیں یقین ہوتا ہے کہ حافظ ابن کثیر کی نگاہوں سے حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کی صحابیت کے یہ کھلے کھلے شواہد و نظائر مخفی نہ تھے، تو انھیں کیا ضرورت داعی ہوتی کہ وہ ان کھلی کھلی تصریحات کے مقابلہ میں حضرت حسن کی تابعیت ثابت کرنے کی کوئی سعی کرتے۔ اور پھر اس سے قیاس کا زور لگا کر حضرت حسین کی تابعیت کی داغ بیل ڈالتے، انھوں نے اولاً تو امام احمد کی طرف منسوب کردہ اس قول ہی کو غریب کہہ کر اس کی روایتی حیثیت ختم کردی اور پھر اس پر بطورِ الزام یا احتجاج کے فرمایا کہ:

فلان یقول فی الحسین انه تابعی بطریق الاولٰی. (البدایہ ص ۱۵۰ ج ۸)

یعنی اگر امام کا یہ کہنا کہ حضرت حسن تابعی تھے صحیح مان لیا جائے تو انھیں یہ بھی کہنا چاہئے کہ حسین بطریق اولیٰ تابعی تھے۔

حالاں کہ خود ابن کثیر اور صاحبِ مقولہ امام احمد کے نزدیک اور شواہدِ مذکورہ کی رو سے حضرت حسن اور حسین نہ صرف یہ کہ تابعی نہیں بلکہ صحابی اور صاحبِ روایت صحابی ہیں۔ غرض ابن کثیر کا یہ مقولہ امام احمد کے منسوبہ مقولہ پر ایک احتجاجی اور الزامی قیاس نکلتا ہے نہ کہ قیاسِ حقیقی، کیوں کہ حقیقی قیاس کا ان کے لئے کوئی موقعہ ہی نہیں تھا، جب کہ اس کے خلاف نصوص ان کے پاس موجود تھیں اور وہ اپنا مذہب ہی اس مقولہ کے فوراً بعد یہ بیان کر چکے تھے کہ حسین معاصر رسول اور صحبت یافتۂ رسول ہیں، لیکن عباسی صاحب نے یہاں بھی بیانِ مفہوم میں وہی تحریف کی جو خمس سنین والے مقولہ میں لفظ ''صرف'' بڑھا کر کی تھی، چنانچہ آپ نے ''فلان یقول'' کا ترجمہ ''تاہم'' سے فرمایا ہے، جو مہمل اور خلافِ محاورہ بھی ہے اور صاحبِ مقولہ کے مقصود و مراد کے برعکس بھی ہے، کیوں کہ اس صورت میں عبارتِ مذکورہ کا تجزیہ اور حاصل یہ ہوگا۔

''گو حضرت حسن کا تابعی ہونا غریب اوپرا اور روایتاً نا قابل اعتماد ہے، تاہم اتنا تو پھر بھی ماننا ہی پڑے گا کہ امام حسین بطریقِ اولیٰ تابعی تھے۔''

سوال یہ ہے کہ کیوں ماننا پڑے گا؟ اوّل تو ترجمہ کی یہ عبارت ہی مہمل ہوگئی، جب کہ اس میں ضدین جمع ہوگئیں، کیوں کہ ''تاہم'' کے لفظ سے تو تنزل معلوم ہوتا ہے یعنی ہارے درجہ کی بات یہ

ہے اور علیٰ سبیل التنزل اتنا تو مان ہی لو کہ وہ تابعی ہیں اور بطریقِ اولیٰ کے لفظ سے ترقی معلوم ہوتی ہے کہ تابعی ماننا بہرحال ضروری اور اولیٰ ہے، تو حاصل عبارت ''تاہم'' کی وجہ سے یہ نکلا کہ گو حضرت حسن کا تابعی ہونا تو اوپری اور غیر یقینی بات ہے، تاہم یہ ضرور ثابت ہو گیا کہ حضرت حسین بطریق اولیٰ تابعی تھے۔

سوال یہ ہے کہ کیوں ثابت ہو گیا اور کیسے ہو گیا؟ جس پر اعتماد کر کے یہ ثابت کیا جا رہا ہے، اس پر بے اعتمادی تو ''ھذا غریب'' کہہ کر پہلے ہی ظاہر کر دی گئی، پھر اب یہ اعتماد کہاں سے پیدا ہو گیا ہے؟ اس کے معنی تو یہ نکلے کہ اصل تو بے اعتماد اور فرع با اعتماد، جڑ تو کھوکھلی اور درخت مضبوط۔

دوسرے یہ کہ قیاس بالاولویۃ کے طور پر تابعیتِ حسین تب ہی تو ماننی پڑے گی جب اس کا مقیس علیہ یعنی تابعیتِ حسن مسلمہ ہو، تو ایک طرف تو ابن کثیر مقیس علیہ کی غرابت کے قائل ہوں کہ اس کا ثبوت مشتبہ ہے، اور دوسری طرف اس کے قیاس کو لازم التسلیم کہہ کر اس مقیس علیہ کو مشتبہ اور ثابت شدہ بھی کہیں، یعنی اس کی غرابت کی نفی بھی کر دیں تو آخر یہ قیاس کی کونسی قسم ہو گی جو اجتماعِ ضدین پر مشتمل ہو، اور کون دانشمند اس اصول کو مان لے گا کہ بنا تو ندارد ہو مگر مبنی بالاولیٰ ثابت ہو جائے۔ طلوعِ آفتاب تو مشکوک اور غیر یقینی ہو، مگر تاہم اتنا تو ماننا ہی پڑے گا کہ دن بطریقِ اولیٰ نکلا ہوا ہے۔ یا للعجب؟

اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ **فلان یقول** سے ابن کثیر کسی طرح بھی قیاس بالاولویۃ نہیں کر سکتے کہ اجتماعِ ضدین اور اصل و فروع کے تخالف کی غیر معقولیت ان کے سر پڑے۔ سیدھی بات یہی ہے کہ مقیس علیہ کو جب انھوں نے **ھذا غریب** کہہ کر رَد کر دیا ہے اور اپنا صاف مذہب یہ بیان کر دیا کہ حسین معاصرِ رسول اور صحبت یافتۂ نبوی ہیں، تو **فلان یقول** سے وہ اس پر قیاس کی عمارت کیسے کھڑی کر دیتے، وہ تو ہذا غریب کی تائید میں کہہ رہے ہیں کہ اگر اس مقولہ کو غریب نہ مانا جائے اور اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر امام احمد کو حضرت حسین کو بھی بطریقِ اولیٰ تابعی کہنا چاہیے، حالاں کہ حضرت حسین کے بارے میں ان کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ انھیں نہ صرف صحابی ہی مانتے ہیں، بلکہ تمام خورد سال صحابہ کی صحابیت کی دلیل مانتے ہیں۔ تو پھر یہ مقولہ ان کا کیسے ثابت مان لیا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ قیاس الزامی اور احتجاجی ثابت ہوتا ہے نہ کہ حقیقی اور اثباتی۔

اندریں صورت عباسی صاحب کا اس فلان یقول کی عبارت کو قیاسِ صحیح ماننا اور اسے ابن کثیر کی طرف منسوب کرنا اور پھر اس کا ترجمہ ’’تاہم‘‘ کے لفظ سے کرنا، اس مقولہ کے مفہوم کی تحریف نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ کہ الزام کو حقیقت بنا دیا جائے اور احتجاج کو حجتِ اصلیہ کہا جائے، ممکن ہے کہ تاریخی ریسرچ کا یہ بھی کوئی خاص انداز ہو کہ اپنے تخیل کی عمارتیں ائمہ کے حوالہ سے دنیا کے سامنے پیش کی جائیں، وہ ایک مقولہ کو ھذا غریب کہیں اور محقق تاریخ اس کے معنی ھذا صحیح کے لیں۔ وہ غرابت کی تاکید کے لئے الزامی قیاس قائم کریں اور یہ اس کے معنی تحقیق اور حقیقی قیاس کے لیں، وہ الزاماً احتجاج کریں اور یہ اُسے حجت و برہان ظاہر کریں۔

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کی نفی کے لئے تو عباسی صاحب نے ابن کثیر کے کلام میں لفظ ’’صرف‘‘ کا اضافہ کر کے لفظی اور معنوی تحریف کی تھی اور ان کی تابعیت ثابت کرنے کے لئے ابن کثیر کے کلام فلان یقول کے ترجمہ میں لفظ ’’تاہم‘‘ لا کر ان کے مفہوم اور مراد کی تحریف کی، کہ احتجاج کو حجت اور الزام کو تحقیق بنا دیا۔

مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے جعل اور جعلی دستاویزوں سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت پر کوئی آنچ آنے والی نہیں، جب کہ ان کی صحابیت کا ثبوت کتاب وسنت اور کلامِ سلف وخلف کی صحیح اور حقیقی دستاویزوں سے نمایاں ہے جیسا کہ بالتفصیل وہ ابھی آپ کے سامنے آچکا ہے۔ اب کہا جاسکتا ہے کہ نفیٔ صحابیتِ حسین کا یہ فتنہ بے جان ہونے کی وجہ سے اپنی ہی قبر میں پڑا رہ گیا اور صحابیتِ حسین حتی کہ محدثیتِ حسین روزِ روشن کی طرح عالم آشکارا ہوگئی۔

مقامِ صحابیت کی بلند مقامی قرآن وحدیث کی روشنی میں

اندریں صورت جب کہ حضرت حسین کی صحابیت قرآن کی دلالت، حدیث کی صراحت، محدثین، مؤرخین اور اصولیین وغیرہا تمام طبقات کے اتفاق سے ثابت شدہ ہے، تو قرآن وحدیث میں صحابہ کے جو مناقب وفضائل اور احوال ومقاماتِ قلب وارد ہوئے ہیں، پھر خصوصیت سے

اہل بیت کے جو فضائل اور خصوصیات ثابت ہوئی ہیں وہ سب کے سب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لئے بھی ثابت ہوں گے۔ نیز صحابہ کے جو حقوق کتاب وسنت نے امت پر عائد کیے ہیں وہ سب کے سب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بھی ماننے پڑیں گے، اسی کے ساتھ صحابہ کے خلاف اور مخالف اقدام کرنے والوں کا جو حکم ہے وہ بھی بلاشبہ مخالفینِ حسین پر عائد ہونا ناگزیر ہوگا، سو جہاں تک مقامِ صحابیت کا تعلق ہے، اس کی عظمت وجلالت کے ثبوت میں اللہ اور رسول سے زیادہ سچا کون ہوسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کتاب وسنت نے صحابہ کے طبقہ کے سوا کسی طبقہ کی بھی من حیث الطبقہ تقدیس وتطہیر نہیں کی کہ ایک طرف سے طبقہ کے طبقہ کو مقدس، پاک باطن، صالح القلب، عدول ومتقن اور محفوظ من اللہ کہا ہو، سورہ توبہ میں تو اس طبقہ کو راضی ومرضی بتلایا گیا۔ ارشادِ حق ہے:

وَالسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ.

اور جو مہاجرین اور انصار سابق اور مقدم ہیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ہیں، اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اس سے راضی ہوئے۔

ظاہر ہے کہ ان کے اللہ سے راضی ہونے کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ وہ اللہ کے ہر فعل سے راضی، اس کی ہر تقدیر پر شاکر، اس کے ہر تصرف پر خواہ وہ ان میں ہو یا عالم میں مطمئن اور اس کے ہر حکم پر رضاءِ قلبی کے ساتھ سرِ نیاز جھکائے ہوئے ہیں، ذرہ برابر شاکی یا اس سے دل تنگ نہیں۔ پس صحابہ کی رضا سے تو ان کی محبتِ خداوندی اور تعلق مع اللہ کی پختگی نمایاں ہے۔ ورنہ اگر محبت نہ ہوتو رضا کیسی؟ عداوت یا بے تعلقی میں رضا کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اُدھر اللہ کے ان سے راضی ہونے کی بھی یہی صورت ہے کہ وہ ان کے ظاہر وباطن سے راضی، ان کے نیات وعزائم سے خوش اور ان کے اخلاق واعمال پر اعتماد فرمائے ہوئے ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر ان کے دلوں میں کھوٹ، نیتوں میں فتور اور معاملات میں فتنہ وفساد ہوتا تو رضا کے کوئی معنی ہی نہیں ہوسکتے تھے۔ صحابہ کے اس مرضی عند اللہ ہونے سے ان کے تمام امورِ دینیہ میں اُن سے حرص وہوا کی نفی صاف نمایاں ہے، ورنہ حرص وہوا اور دلوں کا رخ صحیح نہ ہونے کی صورت میں رضاءِ الٰہی کا اعلان

اور وہ بھی علی الاطلاق اور اوپر سے دوامی اور ابدی کہ قرآنی ہونے کی وجہ سے اس وقت تک ہے، جب تک کہ قرآن باقی ہے جو بلاشبہ ابدالآباد تک باقی ہے، تو رضاء بھی تابقائے اعلانِ رضا باقی رہنی ضروری ہے، ورنہ قول وفعلِ خداوندی میں مطابقت نہ رہے گی، جو محال ہے، اس لئے تابقائے رضا ہی ان کے قلوب سے ذوقِ معصیت اور دلوں کے کھوٹ کا منفی ہونا بھی لازمی اور ناگزیر ہے۔ ورنہ حق تعالیٰ کی رضا معصیت اور ذوقِ معصیت سے لازم آئے گی، جو محال ہے۔ جس سے اس پاک نہاد طبقہ کا ذوقِ معصیت اور جنسِ معصیت سے دور اور گریزاں ہونا واضح ہے، اسی کا نام مقامِ محفوظیت ہے کہ طبائع میں گناہ سے نفرت کا ملکہ پیدا ہو جائے اور اوپر سے سوابقِ حفاظت جمع ہو جائیں۔ پس صحابہ معصوم تو نہیں ہیں کہ معصیت کا صدور اُن سے عقلاً ممکن نہ ہو، مگر محفوظ ضرور ہیں کہ ان کا ظاہر و باطن مرضیٔ الٰہی ہونے کی وجہ سے معصیت سے محفوظ ہے، بالخصوص اس امانتِ الٰہی کے بارے میں جس کے وہ راویٔ اول اور محافظ و داعیٔ اول بنائے گئے، یعنی دینِ خداوندی۔

پھر ظاہر ہے کہ ایمان کی طرف ضعفِ رجحان ہی معصیت کا سامان ہوتا ہے، تو قرآن حکیم نے دوسری جگہ اس کی بھی نفی کر کے ان کے رسوخِ ایمان اور کمالِ رشد وہدایت کی کھلی شہادت دی۔ فرمایا:

وَلٰـــكِـنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَزَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَكَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ، اُولٰٓئِكَ هُمُ الرَّاشِدُوْنَo فَضْلاً مِّنَ اللّٰهِ وَنِعْمَةً.

لیکن اللہ نے ایمان کو ان کے دلوں میں محبوب بنا دیا اور آراستہ کر دیا ہے، اور کفر وفسق اور گناہ کو ان کے نزدیک مکروہ اور برا بنا دیا۔ یہی لوگ ہیں بزرگ اللہ کے فضل ونعمت سے۔

پہلی آیت سے تو صحابہ کی پاک باطنی اور ہوا و ہوس سے پاکی لزوماً ثابت ہوتی تھی اور اس آیت میں صراحۃً عبارت میں بصورتِ دعویٰ پیش کی گئی ہے کہ ایمان ان کا محبوب شغل ہے اور کفر اور فسق و فجور اور معصیت ان کے ذہنوں میں مکروہ اور نفرت خیز ہے، جس کے مقابلہ میں رشد و ہدایت ان کا محبوب ترین شعار ہے۔ ظاہر ہے کہ اس محبوبیتِ ایمان، کراہتِ فسق و فجور اور معصیت ان کے ذہنوں میں مکروہ اور نفرت خیز ہے، جس کے مقابلہ میں رشد و ہدایت ان کا محبوب ترین شعار ہے۔ ظاہر ہے کہ اس محبوبیتِ ایمان، کراہتِ فسق و فجور اور نفرتِ عصیان سے ان سے ذوقِ معصیت اور

ضعفِ ایمان کی نفی ہوگئی، جس کا قدرتی نتیجہ ملکۂ طاعت کا دلوں میں رسوخ اور قوتِ ایمانی کا قلوب میں استحکام ہے، جو ان کے محفوظ من اللہ ہونے کی ایک اور قوی اور واضح حجت ہے۔

لیکن معصوم نہ ہونے کے سبب چونکہ معصیت کا صدور ناممکن نہ تھا اور بمقتضائے بشریت احیاناً طبیعت کا اُدھر ڈھل جانا واقع بھی ہوسکتا تھا، تو اس سے بھی براءت کے لئے ان کے کمالِ تقویٰ کی شہادت دی گئی، جو معصیت کی طرف میلان ہوتے ہی اچانک آڑے آجاتا ہے اور معصیت ہونے نہیں دیتا۔ پھر یہ تقویٰ بھی عمومی رنگ کا نہیں بلکہ آزمودۂ خداوندی تقویٰ ہے، جس کی شہادت یہ کہہ کر حق تعالیٰ نے دی کہ ہم خود اُن کے دلوں کو تقویٰ سے آزما چکے ہیں وہ پرکھے پرکھائے لوگ ہیں، جن کا تقویٰ عام امت کے تقویٰ سے کہیں زیادہ بلند و بالا ہے۔ فرمایا:

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ امْتَحَنَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ لِلتَّقْوٰى لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّاَجْرٌ عَظِيْمٌ○

یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ نے ان کے دلوں کو تقویٰ سے جانچ لیا ہے، ان کیلئے مغفرت اور اجر عظیم ہے۔

اور قرآن شاہد ہے کہ تقویٰ کی طبعی خاصیت معصیت کا دھیان آتے ہی فوراً تنبہ ہے، جیسا کہ ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ○

بلاشبہ جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں جب بھی شیطان کی کوئی پارٹی انھیں چھو بھی دیتی ہے تو وہ ایک دم چونک پڑتے ہیں اور (حقیقتِ حال) دیکھ لیتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب عمومی تقویٰ کی خاصیت یہ اچانکی کا تنبہ اور تذکّر ہے، تو جو تقویٰ آزمودۂ خداوندی اور اعلان کردۂ الٰہی ہو، اس کے راستہ سے صحابہ کو جو تنبہ ہوتا ہوگا اندازہ کیجئے کہ وہ کس درجہ کا ہوتا ہوگا اور اس کا پیدا کردہ تنبہ ہی کس قوت کا ہوگا؟ یقیناً اس کا تصور بھی بعد کے لوگوں کے لئے نہیں کیا جاسکتا۔

پس اس کا حاصل یہ نکلا کہ اگر اتفاقاً مس شیطان اور اس کے اغوا سے کبھی طبیعت میں وسوسۂ معصیت آ بھی جاتا ہو تو یہ آزمودۂ خداوندی تقویٰ فوراً سامنے آتا اور انھیں متنبہ کردیتا تھا، جس سے وہ لاحول پڑھ کر اس خطرہ سے بھی دور بھاگ پڑتے تھے، جس سے صاف واضح ہے کہ وہ معصیت کے وساوس پر بھی جم نہیں سکتے تھے، چہ جائے کہ اس کے ارتکاب پر جری ہوتے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ خصوصی تقویٰ وطہارت کا خصوصی استحکام ان کے لئے اس وجہ سے تھا کہ اولاً تو انھوں نے برسوں سے بلا واسطہ کسبِ فیض کیا تھا اور معصوم سے بلا واسطہ فیض اٹھانے سے محفوظ من اللہ ہو جانا قدرتی مقام ہے۔ دوسرے وہ بحیثیتِ مجموعی رسول کے جانشین اور نمائندہ ہونے والے تھے۔ اور نمائندگی یا نیابت کیلئے منیب کے اوصاف سے کامل مناسبت اور تأثر ضروری ہے۔

اگر معاذ اللہ ان میں عوام یا خواص صورت عوام کی طرح طبیعت کا میلان معاصی کی طرف ہوتا یا تقویٰ وطہارت میں تساہل ہوتا، یا معاذ اللہ طبعی رخ جاہ و مال سمیٹنے کی معصیت کی طرف ہوتا تو دین اپنی اصل صورت میں آگے چل ہی نہیں سکتا تھا، کیوں کہ آگے چلنے کا اولین ذریعہ یہی لوگ تھے، اس لئے انھیں دین اور دینی سلسلوں کی بقاء وتحفظ کی خاطر خصوصی طور پر پاکدامن، مقدس اور تبعاً نیک نہاد بنایا گیا، بلکہ بنصِ حدیث پہلے ہی سے اپنے رسول کی صحبت و معیت اور وحی کے علم و عمل کے جذب کرنے کے لئے منتخب کر لیا گیا تھا۔ بنا بریں دین، تحفظِ دین اور نقلِ سلاسلِ دین کے بارے میں یہ طبقہ کا طبقہ بلا تخصیص واستثناء قطعی طور پر ذوقِ معصیت سے مبرّا اور ہر اندرونی کھوٹ سے منزہ تھا، جیسا کہ آیاتِ سابقہ کا مقتضا ہے۔ پھر بھی اگر بہ مقتضائے بشریت کسی دنیوی کام میں ان سے کوئی غلطی سرزد ہوگئی اور وہ بھی عوام صحابہ سے، تو اسی آیت میں جہاں ان کے تقویٰ کو آزمودۂ حق بتلایا گیا، وہیں انھیں پیشگی مغفرت اور اجرِ عظیم کی بشارت بھی سنا کر ظاہر کر دیا گیا کہ وہ موردِ عتاب و غضب نہیں ہوں گے، کیوں کہ ان کے قلوب کا رخ ہی معصیت کی طرف نہیں محض خارجی عوارض سے اتفاقاً ہی ایسی صورت کبھی کبھار ہو سکتی تھی، جسے ان کے قلبی دواعی یا معاذ اللہ کسی ذوقِ معصیت کا نتیجہ نہیں کہا جا سکتا۔ ایسا ہو جانے پر اگرچہ وہ عوارضِ خارجیہ ہی سے ہو، جو عظیم توبہ و ندامت ان سے ظاہر ہوتی تھی وہ اتنی عظیم تھی کہ اگر اسے پوری امت پر پھیلا دیا جائے تو وہ کل کی کل امت کی مغفرت کے لئے کافی ہو جائے جیسا کہ حضرت ماعز ابن مالک رضی اللہ عنہ کے بارے میں اس نوع کا ارشادِ نبوی وارد ہے۔ اندریں صورت یہ احیانی معصیت بھی اور وہ بھی عوام صحابہ سے ان کے لئے مزید ترقیٔ درجات اور رفع المنزلتی کا ذریعہ ثابت ہوتی تھی اس لئے پیشگی ہی انھیں مغفور و ماجور ہونے کی بشارت دے دی گئی، اس سے ظاہر ہے کہ عوام صحابہ سے بھی کسی اتفاقی معصیت پر اصرار یا استمرار ممکن نہ تھا، چہ جائے کہ خواص صحابہ اس کا شکار ہوتے۔

پس یہ علیٰ سبیل التنز ل بات بھی صحابہ کے عوام کی حد تک تھی، خواص صحابہ اور مقربین نبوت جو نمونۂ نبوی تھے اور جن کے مناقب نام بنام لسانِ نبوت پر بیان فرمائے گئے، جو ان کے خصوصی قرب پر دال ہیں، اس احیانی لغزش سے بھی بالاتر تھے، یہی وہ حفاظتِ خداوندی ہے جو ان راستوں سے ان کے نصیب فرمائی گئی تھی، جس سے انھیں معصوم تو نہیں مگر محفوظ من اللہ مانا گیا ہے۔ ان حضرات میں خصوصیاتِ مزاج کا تفاوت ضرور تھا اور یہ خصوصیات تکمیلِ نفس کے بعد بھی زائل نہیں ہوسکتیں، لیکن نفس کے مزکّی اور رذائلِ نفس سے پاک ہوجانے کے بعد اس نفس مقبول کی یہ ساری خصوصیات ہی مقبول ہو جاتی ہیں اور ان سے سرزد شدہ اعمال ہی لامحالہ درجۂ قبول تک پہنچنے ضروری ہو جاتے ہیں، کیوں کہ ایسے محفوظ من اللہ کاملین کی طبائع ہی درحقیقت شرائع پر ڈھل جاتی ہیں اور امورِ شرعیہ ان کے امورِ طبعیہ بن جاتے ہیں، رنگ الگ الگ ہوتا ہے، مگر قبولیت کا مقام سب میں قدرِ مشترک رہتا ہے۔ عوام الناس اور بے کیف قسم کے لوگ ان کے بعض ظواہر اعمال کو دیکھ کر انھیں طبعی بات سمجھتے ہیں اور سمجھ کر ان پر حرف زن ہو جاتے ہیں، بلکہ انھیں اپنے اوپر قیاس کر کے معاذ اللہ مرتکبِ معاصی ٹھہرا دیتے ہیں، حالاں کہ وہ عند اللہ شرعی روح لئے ہوئے اور مقبول عند اللہ ہوتے ہیں۔

اسی لئے قرآن حکیم نے صرف ان کے دلوں ہی کی پاکی بیان کرنے پر کفایت نہیں کی، بلکہ ان کے باطن کی صفائی اور پاکیزگی کے ساتھ ان کے ظاہری اعمال کی تحسین، ان کی طاعت اور عبادت کی ہمہ وقتی، آثارِ سجود سے ان کی پیشانیوں کی نورانیت اور پھر کتبِ سابقہ سے ان کی پاک باطنی اور صاف ظاہری کی شہادت ان کے دین کا رسوخ و استحکام، ان کے ایمان کا ان کے دل کی گہرائیوں میں جاگزیں ہونا اور ہر وقت ان کی رضاءِ الٰہی کی طلب و جستجو آیتِ معیت میں ارشاد کی گئی، تاکہ ان کے ظواہرِ اعمال پر بھی کسی کو نکتہ چینی کا موقع نہ مل سکے۔ فرمایا:

وَالَّذِيْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْـَٔهٗ فَاٰزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ، وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا

الصّٰلِحٰتِ مِنْهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا ٥ (سورۃ الفتح آیت:۲۹)

ترجمہ: اور جو لوگ آپ کے صحبت یافتہ ہیں وہ کافروں کے مقابلہ میں تیز ہیں آپس میں مہربان ہیں، اے مخاطب تو ان کو دیکھے گا کہ کبھی رکوع کر رہے ہیں، کبھی سجدہ کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضامندی کی جستجو میں لگے ہیں، ان کے آثار بوجہ تاثیر سجدہ کے ان کے چہروں پر نمایاں ہیں، یہ ہیں ان کے اوصاف۔ تورات میں ان کا یہ وصف ہے کہ جیسے کھیتی کہ اس نے اپنی سوئی نکالی پھر اس نے اس کو قوی کیا، پھر وہ کھیتی اور موٹی ہوئی، پھر اپنے تنے پر سیدھی کھڑی ہوگئی کہ کسانوں کو بھی بھلی معلوم ہونے لگی، تا کہ ان سے کافروں کو جلاوے۔ اللہ تعالیٰ نے ان صاحبوں سے جو کہ ایمان لائے ہیں اور نیک کام کر رہے ہیں مغفرت اور اجرِ عظیم کا وعدہ کر رکھا ہے۔

جس سے واضح ہے کہ وہ نہ صرف رذائلِ نفس ہی سے پاک تھے بلکہ تمام فضائلِ اعمال سے بھی آراستہ تھے اور ہمہ انواعِ طاعت وعبادت میں ہمہ وقت ان کی زندگیاں مشغول تھیں۔

اس لئے حدیثِ نبوی میں ان تمام مقدسین کو علی الاطلاق نجومِ ہدایت فرمایا گیا کہ ان میں سے جس کا دامن بھی پکڑ لو گے ہدایت پا جاؤ گے۔ اور یہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی زندگی مجسم دین نہ بن گئی ہو، ورنہ اگر کسی گوشۂ زندگی میں بھی ہدایت کے بجائے معاذ اللہ ضلالت کا رخ ہوتا تو علی الاطلاق انھیں نجمِ ہدایت نہ فرمایا جاتا، اور وہ بھی سب کو، بلکہ زیادہ سے زیادہ نام بنام صرف اونچے افراد کی تشخیص کر کے کہا جاتا کہ فلاں اور فلاں کی پیروی میں نجات ہوگی کہ ان میں نجومِ ہدایت صرف وہی ہیں۔

غور کیا جائے تو یہ روایت درحقیقت قرآن کی شرح اور تفسیر ہے، کیوں کہ قرآن نے صحابہ کو علی الاطلاق راضی ومرضی اور راشد وتقی فرمایا ہے، جس کے لازمی معنی وہی ہادی ومہدی اور مقتدائے امت ہونے کے نکلتے ہیں، اس لئے یہ روایت مذکورہ آیات کی ایک زبردست تائید اور تشریح ہے، یہی وہ علی الاطلاق فوقیت دی گئی ہے اور بتلایا گیا کہ یہ طبقہ اس شرفِ صحابیت کی وجہ سے عنداللہ اس درجہ مقبول ہے کہ بعد کی امت کا کوئی مقدس سے مقدس طبقہ یا فرد ان کے لگ بھگ بھی نہیں ہوسکتا، چہ جائے کہ قلب کا وہ مقام پا جائے۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ

وسلم لا تسبوا اصحابی فلو ان احدکم انفق مثل احد ذ ھبًا ما بَلغ مد أحد ھم ولا نصیفه. (رواہ البخاری)

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ میرے صحابہ کو برا بھلا مت کہو، کیوں کہ تم میں سے کوئی جبل احد کے برابر بھی سونا صدقہ کر دے تو ان (صحابہ) کے ایک مد (دوسیر) یا اس کے بھی نصف یعنی ایک سیر کی برابر بھی نہیں ہوسکتا۔

قرآن وحدیث کی یہی وہ روشنیاں ہیں، جن کی بنا پر اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ "الصحابة کلھم عدول" یعنی من حیث الطبقہ یہ پورا طبقہ کا طبقہ عادل ومتقن، بےلوث، پاک باطن، رذائلِ قلب اور حبِ جاہ ومال سے پاک، آزمودۂ تقوائے باطن، راضی ومرضی عنداللہ، ہوا وہوس سے منزہ اور محفوظ من اللہ ہے، اسی لئے انھیں بعد والوں کے ایمان اور عقائد کے لئے معیار اور کسوٹی بتایا گیا ہے۔

اس لئے ان کی توقیر وتعظیم واجب، ان کے حق میں بدگوئی حرام، ان سے حسن ظن اور ان پر اعتماد وثقہ لازم، اور ان سب سے رضاء بلا تخصیص واستثناء بوجہ رضاءِ الٰہی ورضاءِ نبویؐ کے ضروری ہے:

من احبھم فبحبّی احبھم ومن ابغضھم فبِبُغضی ابغضھم

اور ان پر جسارت وبے باکی یا انھیں اپنے جیسا سمجھ کر ان کی بدگوئی کرنا، یا ان پر زبانِ طعن و ملامت دراز کرنا، یا ان پر نکتہ چینی کرنا ممنوعِ شرعی ٹھہرا، یہی اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے، جس پر قدیماً وحدیثاً علماء، عرفاء، فقہاء، محدثین اور صوفیاء توارث کے ساتھ جمے چلے آرہے ہیں اور اسی کو قرآن وحدیث کی رو سے اپنا قطعی عقیدہ جانتے ہیں۔

صحابہ میں اختلافات ضرور ہوئے ہیں، جنھیں آیت فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ کے عنوان کے مطابق مشاجراتِ صحابہ کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے، لیکن ان میں شر نہ تھا خواہ وہ اختلافات دیانات سے متعلق تھے جیسے مسائل فقہیہ اور احکامِ فرعیہ کا اختلاف، یا سیاسی اختلافات تھے جیسے خلافت وامارت اور اس سے متعلقہ امور کا اختلاف۔ بہر دوصورت وہ شر سے خالی تھے اور ظاہر ہے کہ نفسِ اختلاف نہ مذموم ہے نہ کوئی قابلِ اعتراض چیز ہے۔ تکوین اور تشریع کا کونسا دائرہ ہے، جس میں اختلاف نہیں اور انسانوں کا اونچے سے اونچا طبقہ کونسا ہے، جس میں اختلاف نہیں ہوا۔ شرائع میں اختلاف رہا ہے،

جس کو انبیاء علیہم السلام کی طرف منسوب کیا جائے گا، یعنی ان کا اختلافِ مزاج اور اختلاف و ذوق شرائع کے ذریعہ نمایاں ہوا۔

معقولات میں اختلاف رہا ہے، جس کو فلاسفہ کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ اجتہادیات میں اختلاف رہا ہے جس کو ائمہ ہدایت کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ فتاویٰ میں اختلاف رہا ہے، جس کو مفتیوں کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ قوانین میں اختلاف رہا ہے، جس کو حکام وسلاطین کا اختلاف کہا جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ مادی یا روحانی، عقلی یا حسّی، ذوقی یا وجدانی کونسا فن ہے، جس میں قواعد واصول اور مسائل وفروع کا اختلاف نہیں۔

غرض کوئی فن معقول ہو یا منقول اہل فن کے اختلاف سے خالی نہیں، اس لئے نفسِ اختلاف کو مذموم نہیں بلکہ انسانی جوہر کہا جائے گا۔ جب کہ خود انسانی طبائع، عقول، فہم، ذوق، وجدان وغیرہ سب ہی میں تفاوت ہے تو یہ سارے اختلافات لازمی ہیں۔

پھر انسانی صورتوں، رنگوں، ڈھانچوں، قد وقامت اور بدنوں کی ساخت تک میں تفاوت و اختلاف موجود ہے تو باطنی قویٰ سے اختلاف کیسے مرتفع ہوسکتا ہے؟

انسانی قویٰ وافعال کا تفاوت ختم ہو تو یہ اختلاف ختم ہو، اور یہ ختم ناممکن ہے، تو اختلاف کا مٹ جانا بھی ناممکن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب اختلافِ ظاہر و باطن انسانی فطرت ہے، تو فطری امور کبھی مذموم نہیں ہوسکتے، اس لئے اختلافِ رائے کبھی مذموم نہیں کہلایا جاسکتا، اس لئے صحابہ کا اختلاف بھی کبھی مذموم نہیں ہوسکتا کہ یہ ظہورِ فطرت ہے۔ اسی کو حدیث نبوی میں رحمت فرمایا گیا ہے:

"اختلا ف امتی رحمة واسعة"

البتہ ختلاف کو بے محل یا بدنیتی سے غیر مصرف میں استعمال کرنا یا نفسانی مفادات کا آلۂ کار بنانا، جس کا نام خلاف ہے، اختلاف نہیں، بلا شبہ فتنہ وفساد اور مذموم ہے، جس کو وہی لوگ کر سکتے ہیں، جن کے دلوں میں کھوٹ، نیتوں میں فساد اور ذاتی اغراض ومقاصد کا ہجوم ہو، لیکن یہ ثابت ہوچکا ہے کہ حضراتِ صحابہ اس قلبی کھوٹ اور بدنیتی سے مبرا ہیں، اس لئے ان کا اختلافی عمل کسی بھی رنگ کا ہو بلحاظِ منشاء مذموم نہیں کہلایا جاسکتا، البتہ منشاءِ عمل کی پاکیزگی کے ساتھ اگر صورتِ عمل غلط ہوجائے

تو یہ ممکن ہے، مگر یہ معصیت نہیں خطاءِ فکری ہے، جس کو خطاءِ اجتہادی کہا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ خطاءِ اجتہادی نہ گناہ ہے نہ معصیت، بلکہ اس پر ایک اجر ملتا ہے، جس سے اس کا قربت ہونا مفہوم ہوتا ہے، تو صحابہ سے خطاءِ اجتہادی کا صدور کوئی امر محال نہیں۔ اس لئے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ صحابہ میں اختلافات ہوئے، لیکن یہ ضرور کہا جائے گا اور بطورِ عقیدہ کے کہا جائے گا کہ وہ شر سے خالی تھے، جب کہ ان کا منشاء پاک تھا۔

کیوں کہ شر کے معنی اغراضِ دنیویہ کے ہیں، جو نفسانی ہوتی ہیں اور وہ اصولاً دو ہی ہو سکتی ہیں، جو دنیا میں موجبِ فساد و نزاع بنتی ہیں۔ حبِ جاہ اور حبِ مال۔ یہی دونوں رذیلے ساری معصیتوں کا سرچشمہ ہیں اور انہی دو چیزوں کا نام فی الحقیقت دنیا ہے، جسے حدیثِ نبوی میں رأس المعصیت فرمایا گیا ہے۔

حب الدنیا رأس کل خطیئة

محبتِ دنیا ہی سارے گناہوں کی جڑ ہے۔

سو حضراتِ صحابہ ان دونوں رذیلوں سے پاک کر دیئے گئے تھے۔ ان کا تقوائے باطن معیاری اور مثالی ہو چکا تھا، جس کی شہادت حق تعالیٰ نے دی اور اسی لئے اجماعی طور پر ساری امت نے سارے صحابہ کے متقن اور عدول ہونے پر اتفاق کیا، چنانچہ وہ سلطنتوں کے فاتح بھی ہوئے، تاج و تخت بھی ان کے ہاتھ آئے لیکن ان کے قلبی زہد میں کوئی فرق نہیں آیا، حتیٰ کہ باہمی اختلاف سے بھی ان کی قناعت و توکل میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں ہوا۔ نہ دیانت و امانت میں کمی آئی، کوئی نہیں کہہ سکتا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اگر صفین میں کامیاب ہوئے تو انھوں نے محلات بنا کر کھڑے کر لئے ہوں، یا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اگر شام میں کامیاب ہو گئے تو ان کی انابت الی اللہ اور طاعت و عبادت میں خلل آ گیا ہو، اس لئے بلاشبہ ان حضرات کا اختلاف شر سے خالی اور محض اجتہادی تھا، جس میں توجہ الی الدنیا یا توجہ الی النفس کے بجائے صرف توجہ الی اللہ راسخ تھی اور محض للّٰہیت پر مبنی تھا۔

جھگڑتے تھے لیکن نہ جھگڑوں میں شر تھا
خلاف آشتی سے خوش آئند تر تھا

مشاجراتِ صحابہ کے بارے میں یہ رویّہ صرف محدثین اور فقہاء ہی کا نہیں بلکہ محقق مؤرخین کی مؤرّخانہ تحقیق بھی یہی ہے کہ صحابہ کے جھگڑوں میں شر نہ تھا، یعنی یہ عقیدہ ہی نہیں بلکہ تاریخی نظریہ بھی ہے، چنانچہ محقق ابن خلدون جو غالبًا عباسی صاحب کے یہاں بھی ناقابلِ اعتبار نہیں ہیں، حضرت علی اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہما کے باہمی جھگڑے کے بارے میں لکھتے ہیں:

ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوی اولا يثار باطل اولا ستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع اليه ملحد وانما اختلف اجتهادهم في الحق فاقتتلوا عليه وان كان المصيب عليًا ...... يكن معاوية قائما فيها لقصد الباطل انما قصد الحق واخطأ والكل كانوا في مقاصد هم علي حق. (ابن خلدون ص۱۵اج۱)

ترجمہ: اور جب علی اور معاویہ کے درمیان لڑائی ہوئی، جو خاندانی عصبیت کا (قدرتی) تقاضا تھا تو ان (صحابہ) کا طریقہ اس میں حق طلبی اور اجتہاد تھا۔ ان لڑائیوں میں کسی دنیاوی غرض یا باطل پھیلانے یا کینہ پروری سے نہیں پڑے تھے، جیسا کہ بعض وہم پرست لوگ اس قسم کے وہموں میں پڑے ہوئے ہیں، اور بددین اسے کھینچ تان کر ادھر ہی لاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حق کے بارے میں ان کا اجتہا مختلف ہو گیا تو اس پر لڑ پڑے، اگرچہ صواب پر حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی کسی برے قصد یا باطل پسندی سے کھڑے نہیں ہوئے تھے، جذبہ ان کا بھی حق طلبی اور حق بہ حق دار کا تھا، لیکن اس میں ان سے خطاءِ فکری ہوئی، ورنہ (فریقین) کل کے کل اپنے مقاصد میں حق پر تھے۔

البتہ اس سے انکار نہیں کہ ان مخلصانہ اختلافات سے ایک گروہ نے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور وہ منافقین اور غرض مندوں کا گروہ تھا۔ کسی نے دنیوی مفاد حاصل کیا یہ غرض مند تھے اور کسی نے ان حضرات کو بدنام کرنے کے لئے واقعات کو جذباتی رنگ دیا، یہ منافقین تھے، اور کسی نے اس اختلاف کو ہوا دے کر فریقین کے معتقدین اور متوسلین کے جذبات کو ابھارا اور اختلافِ رحمانی کو محض اس کی صورت سامنے لا کر اختلافِ نفسانی دکھلایا، یہ اہل ہوا اور حاسدوں کا گروہ تھا، جنھیں اس پاکباز جماعت کو بدنام کر کے اسلام کی توسیع اور توسیعِ فتوحات کو روکنا تھا، جو سیلاب کی

طرح بڑھتی جا رہی تھی۔

بہر حال غرض مند، منافقین اور حاسدوں نے ان اختلافات کو بڑے بڑے عنوانات دے کر دنیا کے سامنے لانے کی کوشش کی تا کہ ادھر تو ان کے مقاصدِ دَنِیَّہ اور اغراضِ دنیویہ پوری ہوں اور ادھر ان حضرات سے لوگ بدظن ہو کر اسلام سے کترانے لگیں، مگر بہ حقیقت یہ صحابہ کا مقدس گروہ اپنے ہی مقام پر تھا اور بلا شبہ ان باطنی رذائل سے پاک تھا، جن کی طرف انھیں نسبت دی جا رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ عین دورانِ اختلاف میں بھی جب فریقین کا کوئی معتقد فریق ثانی کی شان میں کوئی گستاخانہ یا توہین آمیز کلمہ بھی کہہ دیتا تھا تو فریق اول کے بزرگ اسے ڈانٹتے اور اپنے مقابل کے منصوص فضائل شمار کرانا شروع کر دیتے تھے، جس سے تاریخ کے اوراق بھرے ہوئے ہیں، جس سے واضح ہے کہ فریقین کے قلوب ایک دوسرے کی ذاتی عظمت سے لبریز تھے۔ اختلاف اصول کی بناء پر تھا، نہ کہ ذاتیات کی بناء پر۔ جذبہ اگر تھا تو اپنی اپنی رائے کے مطابق صرف تحفظِ دین اور بقائے اصولِ دین کا تھا، کسی نفسانی ضد یا عناد یا سخن پروری اور نفس پرستی کا نہ تھا۔

پھر بھی اگر کسی دائرۂ دنیا کے امور میں کسی درجہ میں کوئی کمزوری بمقتضائے بشریت ثابت ہو جائے یا بوجہ غیر معصوم ہونے کے کوئی لغزش نظر آئے تو ان حضرات کے منصوص فضائل و کمالات اتنے کثیر و عظیم ہیں کہ ان کے مقابلہ میں ایسی معدودے چند بشریتیں عاقل و متدین کے نزدیک کوئی قابلِ التفات درجہ نہیں رکھتیں کہ ان پر لے دے کی جائے۔ یا آج تیرہ سو صدی کے بعد مغرورانِ نفس ان کے فیصلے کرنے بیٹھ جائیں۔ اندریں صورت آنکھ اور دل دونوں ہی کا اندھا ہوگا کہ صحابہ کے بارے میں اسے قرآن و حدیث کے بیان کردہ فضائل کا یہ عظیم و جلیل ذخیرہ تو نظر نہ پڑے اور تاریخ کے کچھ حقیر تنکے نظر آجائیں جن کا صحیح محمل بھی ممکن ہو، جو صرف عمل کے درجہ کے ہیں نیت کے درجے کے نہیں، معصیت کے درجے کے نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ خطاءِ فکری و اجتہادی کے درجہ کے ہیں۔ اور انھیں لے کر وہ لگے ان پر زبانِ طعن کھولنے اور ان پر حکم لگانے۔ سو وہ ان کی برائی نہیں اس احمق کے قلبی کھوٹ کی دلیل ہوگی۔ حقیقتاً ان پر نکتہ چینی کرنا ان کے منصبِ اجتہاد کی توہین اور قرآن کا معارضہ ہے، جسے قرآن کریم معاف کرنے والا نہیں ہے، چنانچہ ان مقدسین کے سلسلہ سے

چار طبقے پیدا ہوئے ہیں، جن میں سے تین رفیع المرتبت ہیں اور ایک خسیس و ذلیل، اس نے تین طبقوں کا اپنی عبارت میں یکجائی طور پر ذکر کیا ہے، جو اس کے نزدیک قابل ذکر تھے اور چوتھے طبقہ کو اس کی خست و دنائت کی وجہ سے ان تین کے ساتھ ملا کر قابل ذکر نہیں سمجھا تو چھوڑ دیا۔ مگر وہ اس کے مفہوم سے خود بخود ذہنوں میں مفہوم ہو جاتا ہے۔

سلسلہ صحابہ سے متعلق قرآنی تعلیم اور حدیثی تائید

ان میں سے دو طبقے تو صحابہ کے ہیں۔ ایک مہاجرین اور دوسرے انصار، اُن کا ذکر کیا اور انھیں اونچے خطابات سے سرفراز فرمایا۔ اور دو طبقے ان کے بعد کے آنے والے لوگوں کے ہیں ایک مقبول جس کا تذکرہ احترام سے انہی کے ساتھ فرمایا، اور دوسرا نامقبول جسے ان کے ساتھ ملا کر تذکرہ کے قابل نہیں سمجھا۔ صحابہ کے دو طبقے مہاجرین و انصار میں سے۔ مہاجرین کی مدح وثنا کر کے انھیں صادقین کا خطاب مرحمت فرمایا۔ ارشادِ حق ہے:

لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا وَّيَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ○ (سورۃ الحشر)

ترجمہ: ان حاجت مند مہاجرین کا حق ہے، جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے جدا کر دیئے گئے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضا مندی کے طالب ہیں اور وہ اللہ اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں، یہ وہی سچے لوگ ہیں۔

انصار کی مدح وثناء کر کے انھیں مفلحین کا خطابِ عزت مرحمت فرمایا۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ اُوْتُوْا وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ، وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ○

ترجمہ: اور ان لوگوں کا جو دار الاسلام میں اور ایمان میں ان کے قبل سے قرار پکڑے ہوئے ہیں، جو ان کے پاس ہجرت کر کے آتا ہے، اس سے یہ لوگ محبت کرتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ ملتا ہے، اس سے یہ اپنے دلوں میں کوئی شک نہیں پاتے اور اپنے سے مقدم رکھتے ہیں، اگر چہ ان پر فاقہ ہی ہو، اور جو شخص اپنی

طبیعت کے بخل سے محفوظ رکھا جائے ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔

صحابہ کے بعد تیسرا طبقہ جو قیامت تک ان کا عقیدتمند مداح وگرویدہ اوران کے حق میں صاف دل اور دعا گو تھا، انھیں مستغفرین کی صفت سے یاد فرمایا گیا:

وَالَّذِيْنَ جَآءُ وْا مِنْ م بَعْدِ هِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَـا، اِنَّكَ رَءُ وْفٌ رَّحِيْمٌo

ترجمہ: اوران لوگوں کا جوان کے بعد آئے جو دعاء کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لاچکے ہیں۔اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے۔اے ہمارے رب آپ بڑے شفق رحیم ہیں۔

جس سے واضح ہے کہ بعد کے آنے والوں کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان سابقین کے لئے دعائے مغفرت کے ساتھ اپنے قلوب کوان کے بارے میں غل وغش سے پاک رکھیں، سوءِظن اور بے اعتمادی سے دور رہیں اوراُن کے حق میں استغفار کے ساتھ دعا گو رہیں کہ اسی سے بعد والوں کی نجات اور مقبولیت ممکن ہے۔

ان تین انواع کے بعد چوتھی نوع وہ رہ جاتی ہے جوصحابہ کے حق میں دعا گو نہ ہو، بلکہ بدگو ہو۔ یا دلوں میں ان کی طرف سے کھوٹ اور غل وغش لئے ہوئے ہواوران عظام وکرام کے ساتھ طعن و تشنیع، ملامت اوران پر نکتہ چینی سے پیش آئے تواس طبقہ کے خسیس اور ذلیل القلب ہونے کی وجہ سے قرآنِ حکیم نے اسے ان تین کے ساتھ ملا کراپنی عبارت میں جگہ نہیں دی اورانھیں قابلِ ذکرنہیں سمجھا، البتہ مفہومِ آیت سے دلالۃً وہ ضرور سمجھ میں آجاتے ہیں، کیوں کہ صحابہ کے بعد کے طبقات میں اگرکوئی اس دعا گوطبقہ میں نہ ہوگا تو قدرتاً اس کی ضدیعنی بدگویوں کے طبقہ میں ہوگا، جو بالمقایسہ دلالتِ قرآنی سے مفہوم ہورہا ہے، اسے منطوق کلام میں لانے کی نہ ضرورت سمجھی گئی اورنہ وہ اس لائق ہی تھا، اس لئے اس ناہنجار طبقہ کوحضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے مذکورہ مضمون اور تقسیم طبقات کا ذکرکرتے ہوئے بالفاظِ ذیل ظاہر فرمایا ہے، جس کو حاکم نے اپنے مستدرک میں روایت فرمایا ہےاورابن مردویہ نےاس کی تصحیح کی ہے۔

قـال الـنـاس عـلـى ثلاثة منازل قد مضت منزلتان وبقيت منزلة فاحسن

مـاانتـم کـائـنـون عـلیـه ان تـکـونوا بهذه المنزلة التی بقیت ثم قرأ: لِلْفُقَرَآءِ الْـمُهَـاجِرِیْـنَ الـخ ثـم قـال هؤلاء المهاجرون وهذه منزلة قد مضت ثم قرأ: وَالَّـذِیْـنَ تَبَـوَّؤُا الدَّارَالخ ثم قال هؤلاء الانصار وهذه منزلة قد مضت ثم قرأ: وَالَّذِیْنَ جَاءُ وْا مِنْ م بَعْدِهِمْ ثم قال وبقیت هذه المنزلة فاحسن ما انتم کائنون علیه ان تکونوا بهذه المنزلة. (المسائل الکافیة ص۲۹)

ترجمہ: حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ لوگ تین طبقوں میں ہیں، جن میں سے دو طبقے گذر چکے ہیں اور ایک باقی ہے۔ اگر تم بہتر سے بہتر طریق پر رہنا چاہتے ہو تو وہ یہ ہے کہ اس تیسرے طبقہ میں رہو، جو باقی ہے۔ پھر آیت: لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ...... پڑھی اور فرمایا کہ یہ مہاجرین ہیں اور یہ طبقہ گذر چکا۔ پھر وَالَّذِیْنَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ کی آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ انصار ہیں اور یہ طبقہ بھی گذر چکا۔ پھر صحابہ کے بعد آنے والوں کے بارے میں آیت: وَالَّذِیْنَ جَاءُ وْا مِنْ م بَعْدِ هِمْ پڑھی اور فرمایا یہ طبقہ ہے، جو باقی ہے۔ پس بہتر سے بہتر طبقہ جس میں تم رہنا چاہو یہ ہے کہ تم اس (مستغفرین کے) طبقہ میں رہو۔

چنانچہ دورِ صحابہ میں بھی صحابہ کے بعد کے لوگوں میں سے جو بھی ان دو طبقوں (مہاجرین و انصار) کے حق میں ذرا بھی گستاخ ہوتا یا دل میں ذرا سا بھی میل لئے ہوتا تو صحابہ اسے اس تیسرے طبقہ (مستغفرین) میں داخل نہیں مانتے تھے، جو صحابہ کے بعد قرآن کا ذکر فرمودہ طبقہ ہے۔ چنانچہ ابن مردویہ نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت فرمایا ہے کہ:

انـه بـلـغـهٗ ان رجـلا قال من عثمان بن عفان فدعاه فاقعده بین یدیه فقرأ عـلیـه لِـلْـفُـقَـرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ...... الخ ثم قال أمن هؤلاء انت؟ قال لا. ثم قرأَ: وَالَّـذِیْـنَ تَبَـوَّؤُا الـدَّارَ...... الـخ ثم قال امِن هؤلاء انت؟ قال لا. ثم قرأ وَالَّذِیْنَ جَاءُ وْا مِنْم بَعْدِ هِمْ...... الخ ثم قال أمِن هؤلاء انت؟ قال أرجوان اکون منهم. قال لا واللّٰه ما یکون منهم من یناولهم وکان فی قلبه الغل لهم.

(المسائل الکافیة ص۲۹)

ترجمہ: عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی کرتا ہے، تو اسے بلایا اور اپنے سامنے بٹھلایا۔ اور اس کے سامنے مہاجرین والی آیت لِـلْـفُـقَـرَآءِ

الْمُهَاجِرِيْنَ پڑھی اور فرمایا کہ کیا تو ان میں سے ہے؟ اس نے کہا نہیں، تو پھر آپ نے انصار والی آیت وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ پڑھی اور فرمایا کہ کیا تو ان میں سے ہے؟ اُس نے کہا نہیں! تو پھر آپ نے صحابہ کے بعد کے طبقہ مستغفرین والی آیت وَالَّذِيْنَ جَاءُ وْا مِنْ م بَعْدِهِمْ پڑی اور فرمایا کہ پھر کیا تو ان میں سے ہے؟ اس نے کہا ہاں امید ہے کہ میں ان میں سے ہوں۔ فرمایا نہیں! واللہ وہ شخص ان میں سے کبھی نہیں ہوسکتا، جو صحابہ کے بارے میں گستاخی کرے اور دل میں ان کی طرف سے کھوٹ اور میل رکھتا ہو۔

بہر حال جیسے صحابہ کے دو طبقے مہاجرین و انصار قرآن حکیم سے ثابت ہوئے، جن کی علی الاطلاق قرآن نے تقدیس کی جس سے صحابی نام کا کوئی ایک فرد بھی خارج نہیں رہ گیا، ایسے ہی صحابہ کے بعد دو طبقے اور ابھی قرآن ہی سے واضح ہوئے، ایک منطوق کلام سے اور وہ دعا گویوں اور عقیدت مندوں کا طبقہ ہے اور ایک مفہومِ کلام سے اور وہ بدگویوں اور نکتہ چینوں کا طبقہ ہے، ان دو طبقوں کے بیچ میں درمیانی کوئی طبقہ نہیں کہ وہ دعا گو بھی ہو اور بدگو بھی، معتقد بھی ہو اور نکتہ چیں بھی، انہی مقدس اور اسلام کا معلم اول بھی کہے اور ان پر گرفتیں بھی کرے۔ اسی لئے حضرات صحابہ بھی اپنے بعد والوں کو انھیں دو طبقوں میں سے کسی ایک میں داخل مانتے تھے، یا دعا گو یا بدگو، ان کے یہاں درمیانی کوئی درجہ نہ تھا، اس لئے قرآنِ حکیم کے منطوق و مفہوم اور صحابہ کے تعامل سے بطور اصول کے نمایاں ہے کہ صحابہ کے بارے میں کوئی طبقہ یا فرد جب دعا گویوں میں شامل نہ ہوگا تو لامحالہ بدگویوں ہی میں داخل ہوگا، خواہ اس کی نکتہ چینی اور بدگوئی کسی بھی درجہ کی ہو۔ اور اس لئے وہ رافت و رحمتِ خداوندی جو دعا گویوں کے حق میں قرآن حکیم کی عبارت سے مفہوم ہوتی ہے، بدگویوں کے شاملِ حال نہ ہوگی۔

یہی روش صحابہ کے بعد سلف میں بھی قائم رہی کہ وہ صحابہ کے حق میں کسی بدگو، یا ان پر نکتہ چینی کرنے والے کو برداشت نہ کرتے تھے۔ چنانچہ خطیب بغدادی نے ابوزُرعہ سے ذیل کی روایت نقل کی ہے، جو اس کی شاہدِ عدل ہے:

عن ابی زرعة يقول اذا رأيت الرجل ينتقص احدا من اصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فاعلم انه زنديق وذٰلك ان الرسول صلى اللّٰه عليه وسلم عندنا حق والقراٰن حق وانّما ادّٰى الينا هٰذا القرآن والسنن اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واما یریدون ان یجرحوا شھودنا لیبطلوا الکتاب والسنة والجرح بھم اولٰی وھم زنادقة.

(کتاب الکفایة فی علم الروایة للخطیب البغدادی ص۴۶)

ترجمہ: ابوزرعہ سے روایت ہے، وہ فرماتے تھے کہ جب تم کسی شخص کو حضرات صحابہ میں سے کسی کی تنقیص کرتے ہوئے دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے اور یہ اس لئے کہ اللہ کا رسول ہمارے نزدیک حق ہے اور قرآن حق ہے۔ یہ قرآن اور نبی کی سنتیں ہم کو صحابہ ہی نے تو پہنچائی ہیں، یہ زندیق لوگ چاہتے ہیں کہ ہمارے گواہوں (صحابہ) کو مجروح کردیں، تاکہ کتاب وسنت کو باطل ٹھہرادیں، حالاں کہ جرح ان لوگوں پر ہونی چاہئے اور وہی اس کے مستحق بھی ہیں۔

بہر حال صحابہ سلفِ صالحین اور متقدمین کا اس بارے میں ایک ہی رویّہ تھا کہ وہ صحابہ کے خلاف نکتہ چینیوں کو کبھی اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے، بلکہ انھیں زندیق کہتے تھے جیسا کہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ انھیں بدگویوں کی جماعت میں شامل کرتے تھے، جسے قرآن نے اس کی خست ودناءة کی وجہ سے مقبول طبقات کے ساتھ ملا کر ذکر کرنا بھی پسند نہیں کیا۔

ان تفصیلات سے حضراتِ صحابہ کا مقام، ان کی شانِ مقبولیت اور ان کے حقوق نیز ان کے بارے میں خود ان کا باہمی تعامل واضح ہوجاتا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات کے قلوب رذائلِ نفس سے پاک ہوچکے تھے۔ محبتِ جاہ ومال اور ہوسِ اقتدار سے وہ بری تھے، اور ان کی ولایت اولیاءِ مابعد کی ولایت سے بدرجہا فائق اور بالاتر تھی، امت کے اولیاء میں سے کوئی بڑے سے بڑا ولی بھی بنصِ حدیث صحابیت کے رتبہ ومقام کو نہیں پاسکتا۔ اور اربابِ فن جانتے ہیں کہ ولایت کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ زہد وقناعت اور غنا واستغناء کے کمال سے حبِ جاہ ومال اور حرص وہویٰ دل سے نکل جائے۔ اگر دل محبتِ جاہ ومال سے پُر ہو اور آدمی اس میں اس درجہ منہمک ہو کہ اس کے خلاف کسی کا ایک لفظ سننے کے لئے بھی تیار نہ ہو، نہ اس کے خلاف کسی کی نصیحت مؤثر ہو، نہ فہمائش کارگر تو یہ دل کا کھوٹ ہے، جس کے ساتھ ولایت جمع نہیں ہوسکتی، چہ جائے کہ مقامِ صحابیت کی ولایت جمع ہوجائے جو ولایت کا انتہائی مقام ہے اور بلاشبہ ایسے محبِّ جاہ اور ہوسناک فرد کے لئے حق تعالیٰ یہ اعلان کبھی نہیں فرماسکتے کہ وہ ہمارا پسندیدہ ہے، اُس سے ہم راضی وہ ہم سے راضی ہے اور ہم اس دل کا تقویٰ و

طہارت آزمائے ہوئے ہیں، جس کے صاف معنی یہی ہیں اور یہی ہو بھی سکتے ہیں کہ اس راضی و مرضیٰ اور آزمودۂ خداوندی تقویٰ والے طبقہ میں منافیٔ تقویٰ رذائل جیسے حرصِ جاہ اور ہوسِ مال وغیرہ کا کوئی گذر نہیں۔ صحابہ کے یہی وہ منصوص فضائل ومناقب ہیں کہ پوری امت نے بالاجماع سارے صحابہ کو متقن اور عدول مانا اور بشہادتِ کتاب وسنت ان کی زندگی کو معیاری زندگی تسلیم کیا، جو ہمارے ایمان وعمل کے حق میں کسوٹی ہے کہ تابحدِ تطبیق ہمارا ایمان وعمل معتبر اور تابحدِ انحراف غیر معتبر۔

اب اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی ہیں اور بلاشبہ صحابی ہیں، صاحبِ روایت صحابی ہیں، اور اہل بیت صحابی ہیں، جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے، تو بلاشبہ وہ تمام آثار ولوازمِ صحابیت اور وہ تمام حقوق ان کیلئے ماننے پڑیں گے، جو کتاب وسنت نے مقامِ صحابیت کیلئے ثابت کیے ہیں۔ اور ہمیں تاریخی طور پر نہیں بلکہ بطور عقیدہ کے اس پر ایمان لانا پڑے گا کہ سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ بوجہ صحابی ہونے کے متقن، عدول، پاک باطن، صاف ظاہر، محبتِ جاہ ومال سے بری، ہوسِ اقتدار سے بالاتر اور تمام رذائلِ نفس سے پاک تھے، جو ان مقدسین سے بنصِ کتاب وسنت دھو دیئے گئے تھے۔

سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کا صحابیت میں امتیاز

پھر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نہ صرف صحابی ہی ہیں بلکہ قرابتِ نبوی کی خصوصیت سے بھی مالا مال ہیں، جو اہل بیت کا مخصوص حصہ تھا اور اس کی بناء پر ان کی قلبی تطہیر اور رجس ونجسِ باطن سے پاکی اور بھی زیادہ مؤکد ہو جاتی ہے، کیونکہ خدائے برتر نے اہل بیت کی تطہیر کا خصوصی ارادہ ظاہر فرمایا:

اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا۝

اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو پاک وصاف رکھے۔

اور احادیثِ صحیحہ اس پر شاہد ہیں، جیسا کہ گذرا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اہل بیت میں شامل ہیں اور اس آیت کے مصداق میں داخل اور **اللّٰھمّ ھؤلاء اھل بیتی فطھرھم تطھیرا** میں شامل ہیں، جیسا کہ حدیثِ عائشہ وام سلمہ وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کی روایتوں سے واضح ہے، جنھیں صحیح مسلم وبغوی وابن جریر وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ چنانچہ تفسیر مظہری میں یہ سب روایتیں یکجا

کر دی گئی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ قلبی تطہیر کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ قلب دنیوی رذائل، حبِ جاہ و مال اور ہوسِ اقتدار و ریاست سے بری ہو جائے اور آدمی عبد الدینار، عبد الدرہم اور عبد الخمیصہ نہ رہے، اس لئے حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی ہونے کے علاوہ اہل بیت میں سے ہونے کی وجہ سے بھی بلاشبہ ان کا ان رذائل سے قلب پاک اور بری مانا جانا بطورِ عقیدہ کے ضروری ہے۔

ساتھ ہی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے جزوِ رسول ہونے کی وجہ سے انھیں اخلاقِ نبوت سے جو خُلقی اور فطری مناسبت ہو سکتی ہے وہ یقیناً دوسروں کے لحاظ سے قدرتاً امتیازی شان لئے ہوئے ہونی چاہئے۔ اور اس مناسبت کے معیار سے اگر دوسروں کی رسائی بڑے بڑے مجاہدات و ریاضات اور مدتوں کی صحبت و معیت کے بعد ممکن تھی تو اہل بیت اور بالخصوص حضرات حسنین رضی اللہ عنہما کے لئے وہ اس خُلقی مناسبت کے سبب زیادہ مجاہدہ اور طولِ صحبت کی متقاضی نہ تھی، پھر اور لوگ تو بیرونی مجالس اور مجامع ہی میں اللہ کے رسول کی صحبت سے فائدہ اٹھا سکتے تھے، لیکن ان اہل بیت کو اندرونِ خانہ بھی یہ دولت نصیب تھی، اس لئے نبوت کے اخلاقی رنگ سے جس قدر وہ ہم آہنگ ہو سکتے تھے دوسروں کے لئے اتنے مواقع نہ تھے، اسی لئے بحیثیت اہل بیتِ نبوی ہونے کے حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کے بارے میں مخصوص فضائل و مناقب کی روایات بکثرت وارد ہوئی ہیں۔ کہیں ان کو ''**سیدا شباب اهل الجنة**'' (جنت کے جوانوں کے سردار) فرمایا گیا، کہیں ان کو حضور نے اپنا محبوب ظاہر فرما کر اللہ سے درخواست کی کہ آپ بھی انھیں اپنا محبوب بنالیں، کہیں ان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی محبت کا برسرِ منبر اعلان فرما کر دعاء مانگی کہ یا اللہ جو اِن سے محبت کرے تو بھی اس سے محبت فرما، یعنی محبِّ حسین کو محبوبِ خداوندی ہونے کی دعاء اور بشارت دی۔

نیز وہ حضور پاک کی افضلِ بنات حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کے جگر گوشہ ہیں، اس لئے ان کی محبوبیت یوں بھی دوہری ہو جاتی ہے اور اس لئے ان پر طعنہ زنی اور اتہام تراشی کرنے والا صرف حسین ہی کو ستانے والا نہیں، بلکہ حضرت زہرا رضی اللہ عنہا کو ایذا پہنچا رہا ہے، جو انجام کار اللہ کے رسول کو ایذا رسانی ہے، جیسا کہ ''**فاطمة بضعة منی من اذاها فقد اذانی**'' (فاطمہ میرا جگر گوشہ ہے، جس نے اسے ستایا اس نے مجھے ستایا) سے ظاہر ہے۔

پس جب کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے شرفِ صحبت وصحابیت بڑھ جاتے ہیں، تو انکی ذاتِ گرامی پر مخلصانہ اعتماد واعتقاد اور بھی زیادہ واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔

پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس حالت میں تشریف لے گئے کہ ان سارے صحابہ اور اہل بیت سے راضی تھے تو کون بدقسمت ہوگا کہ ان سے راضی نہ ہو، ہاں بدقسمت وہی ہوگا جو راضی نہ ہو اور رضا کا ادنیٰ مقام یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے بارے میں بھی غل وغش، حقد وحسد، بغض وکینہ، نکتہ چینی اور میل دل میں نہ ہو، چہ جائیکہ انھیں رذائلِ اخلاق، حرص وہوس، حبِ جاہ ومال وغیرہ کی طرف منسوب کرتا ہو۔

پس ان آیات وروایات کی روشنی میں ہمارا عمومی اور خصوصی فرض اس کے سوا دوسرا نہیں نکلتا کہ ہم بلاتخصیص تمام صحابہ اور تمام اہل بیت سے عقیدت ومحبت کو جزوِ ایمان سمجھیں۔ ہاں مگر ان صحابہ و اہل بیت کے ساتھ ہماری محبت حُبِّ تشیع نہ ہو، جس میں نسب اور خاندانیت اول واَقدم رہے کہ اس معیار سے کسی کی مدح کی جائے اور کسی کی مذمت، کسی سے تولّا اور کسی سے تبرّا۔ اور ایسے ہی حبّ تخرّج نہ ہو کہ خاندانِ نبوت کے نام ونشان کو بھی مٹا دینے کے ناپاک جذبات پر مشتمل ہو، جس کی رو سے کسی کو قتل اور کسی کو مٹانے کی ناپاک مساعی کو دین سمجھا جائے، بلکہ حبِّ تشرع ہو کہ جیسے کتاب و سنت نے بلاتخصیص سب کی مدح کی، سب کو نجومِ ہدایت اور مقتدائے عالم بتایا، سب اہل بیت کی محبت کو بوجہِ قربِ خاص مخصوص فضیلت دی، ہم بھی بلاتخصیص ان کے راضی ومرضیٰ ہونے کے قائل ہوں اور دل کے پورے اعتماد واخلاص سے ان کے ہر ہر فرد کے لئے خراجِ تحسین ادا کرتے رہیں۔

بہرحال امام حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں عمومی اور خصوصی نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ جزوِ رسول اور صحابیٔ جلیل ہونے کی وجہ سے پاک باطن، پاک نیت اور عادل القلب تھے۔ خواہ ان کا عمل گھریلو تھا یا میدانی وہ مدینہ کے مقدس مقام میں رہ کر بھی رِجسِ باطن سے پاک تھے اور کربلا کے میدان میں جا کر بھی پاک ضمیر اور رِجسِ ظاہر و باطن سے پاک اور پاک نہاد تھے، جس سے اللہ ہی نے انھیں پاک کرنے کا ارادہ ظاہر فرما دیا تھا، ان کے ساتھ سوءِ ظن یا بدگوئی یا دل میں غل وغش رکھنا شرعی تصریحات کی مخالفت ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اہل سنت کا عقیدہ ہے نظریہ نہیں۔ نظریہ عقل سے بنتا ہے اور عقیدہ خدا اور سول کی خبر سے، عقیدہ دین ہوتا ہے اور نظریہ رائے۔ عقیدہ واقعہ ہوتا ہے اور نظریہ تخمین واٹکل۔ پس یہ عقیدہ ہے جو خدا اور سول کی خبر سے بنا ہے، نظریہ نہیں ہے، جسے ہم نے تخمین واندازہ یا کسی تاریخی ریسرچ پر دل میں جما لیا ہو، اس لئے اگر کوئی نظریہ خواہ وہ تاریخی ہو یا فلسفی، عقیدہ سے ٹکرائے گا تو عقیدہ کو بہر حال محفوظ رکھ کر نظریہ کو کسی توجیہ سے اس کا تابع کیا جائے گا۔ بشرطیکہ یہ نظریہ کسی اونچی شخصیت کا ہو ورنہ کالائے بد بریش خاوند کہہ کر دیوار پر مار دیا جائے گا، کیوں کہ عقیدہ کا رَدّ وقبول کسی تاریخی یا فلسفی نظریہ کے معیار سے نہیں ہوسکتا بلکہ نظریات کا رَدّ وقبول عقیدہ کے معیار سے ہوگا۔ صحابیتِ حسین کی ان کھلی کھلی تصریحات کے بعد بھی اس کا انکار یا ابہام صراحۃً خدا اور سول کا معارضہ ہے اور عقائد کی تخریب ہے۔

عباسی صاحب کا دوسرا منصوبہ

سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی عزیمت وجرأت اور ہمت وشجاعتِ قلب کا سب سے بڑا ظہور اسی واقعۂ کربلا سے ہوا ہے، کہ جس چیز کو وہ حق سمجھ چکے تھے، اس پر جان دے دینی گوارا کی، مگر باطل کے آگے سر جھکانا گوارہ نہیں کیا، اور باوجود بے یاری و مددگاری کے یکہ وتنہا باطل کے مقابلہ میں آگئے اور شہادتِ عظمیٰ کے مقام پر جا پہنچے۔

سیدنا حضرت حسینؓ کی شہادتِ عظمیٰ کا انکار اور اسلافِ کرام کا نقطۂ نظر

لیکن اسی کو عباسی صاحب نے بغاوت کا عنوان دے کر ان کا سب سے بڑا عیب شمار کرانے اور اس اونچی حسنہ کو قرآن وحدیث اور اجماعِ صحابہ کے خلاف ایک نیچی قسم کی سیئہ دکھلا کر داغدار بنانے کی سعی کی ہے، تاکہ کسی نہ کسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر کوئی نہ کوئی حرف آجائے اور ہمت و

شجاعت کا یہ غیر معمولی کارنامہ اور شہادتِ عظمیٰ کا یہ بلند و بالا مقام ان کے نام مبارک پر نہ لگنے پائے، جیسا کہ ان کی عبارتوں اور ان کے فحویٰ سے ان کا یہ مدعا پیش کیا جا چکا ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں جہاں تک الزامِ بغاوت یا نفیٔ شہادت کا تعلق ہے، اس کے بارے میں سلف اور متقدمین کا جو کچھ نقطۂ نظر ہے، اس کے لئے ملا علی قاری شارحِ مشکوٰۃ شریف کی یہ ایک ہی عبارت کافی ہوسکتی ہے، جو علاوہ موثق نقل ہونے کے اہل سنت والجماعت کا عقیدہ بھی ہے۔ شارحِ ممدوح عقیدہ ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے شرحِ فقہ اکبر میں تحریر فرماتے ہیں:

واماّ ما تفوّہ بعض الجھلۃ من ان الحسین کان باغیًا فباطل عند اھل السنۃ والجماعۃ ولعلّ ھٰذا من ھذیانات الخوارج عن الجادّۃ. (شرح فقہ اکبر ص ۸۷)

ترجمہ: اور یہ جو بعض جاہلوں نے افواہ اڑا رکھی ہے کہ حسین باغی تھے تو اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک باطل ہے، شاید یہ خوارج کے ہذیانات ہیں، جو راہِ مستقیم سے ہٹے ہوئے ہیں۔

عباسی صاحب نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر بغاوت کا جرم عائد کرنے کے لئے تاریخی نقل اور وہ بھی ڈوزی کی پیش کی تھی، حالاں کہ یہ نقل اگر مسلم مؤرخین کی بھی ہوتی تب بھی عقیدہ اور متکلمانہ نقل کا مقابلہ نہیں کرسکتی تھی، جس پر عقائد کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ ملا علی قاری نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر بغاوت کا الزام لگانے والوں کو جاہل کہہ کر اس خیال کو جاہلانہ خیال کہا ہے۔

حضرت حسینؓ کی مخالفتِ یزید کی بنیادی وجہ

یہ کوئی جذباتی طعنہ نہیں بلکہ حقیقتاً ان مدعیوں کی ناواقفیتی اور مذہب سے جہالت یا تجاہل پر روشنی ڈالی ہے، کیوں کہ حضرت حسین کو باغی کہنے کا منصوبہ اس خیال پر مبنی ہے کہ یزید خلیفۂ برحق تھا۔ اور اس کی حقانیت کی سب سے بڑی دلیل یہ ظاہر کی گئی ہے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی، جو خلیفہ کے حسنِ کردار کی دلیل ہے۔ درحالیکہ یہ مقدمات بھی جہالت پر مبنی ہیں، جن میں سے اکثر قیاسی ہیں، کیوں کہ صحابہ کی اکثریت کی بیعت کو یزید کے خلیفۂ برحق ہونے پر محمول کرنے کا شاخسانہ ایک قیاسی نظریہ ہے اور عقیدہ کے مقابلہ میں نظریہ یا خیالی منصوبہ اوّل تو وقعت ہی

کیا رکھتا ہے کہ عقیدہ کے بعد اس کی طرف التفات بھی کیا جائے، جب کہ تاریخی نظریہ تاریخ بھی نہیں تاریخ کا محض ایک قیاسی نتیجہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی مؤرخ یا تاریخ کے مطالعہ کنندہ کے قیاس و استنباط کو جب تاریخ نہیں کہا جا سکتا تو عقیدہ کی حیثیت تو کیا دی جا سکتی، ورنہ نتائج دوسرے بھی نکال سکتے ہیں۔

پھر جہاں تک اربابِ تحقیق مؤرخین کی تحقیق و روایت کا تعلق ہے، انھوں نے اکثریتِ صحابہ کی بیعت اور بیعت کے بعد یزید کے خلاف خروج نہ کرنے کو قطعاً یزید کے مستحقِ خلافت ہونے کی دلیل نہیں سمجھا۔ اور نہ ہی اس سے یزید کے فسق و فجور کو ہلکا یا غیر واقعی باور کرانے کی کوشش کی، بلکہ ان کے نزدیک صحابہ کرام کی اکثریت کی یہ بیعت اور یزید کے خلاف نہ اٹھنا خوفِ فتنہ، ما بینی نزاع، جدال اور آپس کے خون سے بچنے کے لئے تھا، جو اس صورت میں یقینی تھا نہ کہ یزید کی اہلیتِ امارۃ یا اس کی صلاح و صلاحیت تسلیم کر لینے کی بنیاد پر تھا، ابن خلدون لکھتے ہیں:

وما حدث فی یزید ما حدث من الفسق اختلف الصحابة حینئذ فی شانه فمنهم من رأی الخروج علیه ونقض البیعة من اجل ذٰلك كما فعل الحسین وعبداللّٰه ابن الزبیر ومن تبعهما فی ذٰلك ومنهم من اباه لما فیه من اثارة الفتنة وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به لان شوكة یزید یومئذ هی عصابة بنی امیة وجمهور اهل الحل والعقدة من قریش وتستتبع عصبیة مضر اجمع وهی اعظم من كل شوكة ولا یطاق مقاومتهم فاقصروا عن یزید بسبب ذٰلك واقاموا علی الدعاء بهدایة والراحة منه وهذا كان شان جمهور المسلمین والكلّ مجتهدون ولا ینكر علی احد من الفریقین فمقاصد هم فی البر وتحری الحق معروفة وقفنا اللّٰه للا قتداء بهم.

ترجمہ: اور جب یزید میں وہ بات پیدا ہوگئی، جو پیدا ہونی تھی، یعنی فسق و فجور تو صحابہ اس کے بارے میں مختلف الرائے ہو گئے۔ بعضوں نے اس کے خلاف کھڑے ہو جانے اور اس کی بیعت توڑ دینے کو ضروری سمجھا، اس فسق کی وجہ سے، جیسا کہ حضرت حسینؓ اور عبداللہ ابن الزبیر اور ان کے پیروؤں نے کیا۔

اور بعض نے فتنہ اور کثرتِ قتل کے خطرات اور اس کی روک تھام سے عجز محسوس کرنے کی وجہ سے اس سے انکار کیا، کیوں کہ اس دور میں یزید کی شوکت وقوت بنی اُمیہ کی عصبیت تھی اور اکثر اہل حل وعقد قریش تھے۔ اور اسی کے ساتھ مضر کی ساری کی ساری عصبیت اور جماعتی قوت بھی لگی ہوئی تھی۔ اور وہ سب قوتوں سے بڑی قوت تھی، جس کی تابِ مقاومت کوئی نہیں لاسکتا تھا۔ اس لئے (جو لوگ یزید کے مخالف بھی تھے) وہ اس وجہ سے اس کے مقابلہ سے رُک گئے اور اس کے لئے (ہدایت کی) دعاء مانگنے اور اپنے کو اس سے راحت دیئے رہنے میں لگ گئے۔ عام طور سے (اس وقت) مسلمانوں کی اکثریت کا بھی یہی طریقہ رہا اور سب کے سب مجتہد تھے (کوئی دنیوی غرض درمیان میں نہ تھی) فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے پر انکار (وملامت) نہیں کرتا تھا۔ پس مقاصد ان کے نیک تھے اور حق کی جستجو اُن کی معروف تھی، اللہ تعالیٰ ان کی اقتداء ہمیں بھی نصیب فرمائے۔

اس سے بھی زیادہ صاف ذیل کی عبارت ہے، جس سے کھلے لفظوں میں واضح ہے کہ اس دور کے تمام لوگوں کے نزدیک یزید کا فسق مسلّم تھا، جس کے مقابلہ کے لئے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی قلبی عزیمت کی بناء پر کھڑے ہوگئے۔ ابن خلدون لکھتا ہے:

واما الحسين فانه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من اهل عصره بعثت شيعة اهل البيت بالكوفة للحسين ان يأتيهم فيقوموا بامره فرأى الحسين ان الخروج علٰى يزيد متعين من اجل فسقه لاسيما من له القدرة على ذالك وظنها من نفسه باهليةٍ وشوكةٍ فاما الاهلية فكانت كما ظن وزيادة واما الشوكة فغلط يرحمه اللّٰه فيها لان عصبية مضر كانت فى قريش وعصبية قريش فى عبد مناف وعصبية عبد مناف انما كانت فى بنى امية تعرف ذلك لهم قريش وسائرالناس ولا ينكرونه الخ. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۰)

ترجمہ: لیکن حسین، تو جب یزید کا فسق وفجور اس کے دور کے سب لوگوں کے نزدیک نمایاں ہوگیا تو کوفہ کی اہل بیت کی جماعت نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس پیام بھیجا کہ وہ اہل کوفہ کے پاس تشریف لے آئیں تو وہ سب ان کی اطاعت میں کھڑے ہوجائیں گے۔ اس وقت حضرت حسین نے جان لیا کہ اب یزید کے خلاف کھڑے ہوجانا متعین ہے، اس کے فسق کی وجہ سے (اور مقابلہ کی قوت فراہم ہوجانے کے سبب سے)، بالخصوص اس شخص کے لئے جسے کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہوجائے اور

اہلیت بھی موجود ہو، اور حضرت حسین کو اپنے اندر اس قوت وقدرت کا ظن غالب پیدا ہو گیا مع اپنی اہلیت و صلاحیت کے۔ (ابن خلدون کہتے ہیں) جہاں تک اہلیت کا تعلق ہے تو وہ بلاشبہ ان میں تھی، جیسا کہ انھوں نے گمان کیا، بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی، لیکن جہاں تک شوکت اور (یزید کے مقابلہ کی) قوت کا تعلق ہے تو اپنے اندر اس کے سمجھنے میں غلطی کھائی کیوں کہ اس وقت مضر کی ساری جماعتی قوت قریش میں تھی اور قریش کی جماعتی طاقت عبد مناف میں اور عبد مناف کی ساری قبائلی طاقت بنی اُمیہ میں تھی (پس قبائلی اور خاندانی طاقتیں کل کی کل یزید کو حاصل تھیں) جسے قریش اور سب لوگ برملا پہچانتے تھے اور کسی کو اس سے انکار نہ تھا۔

عباراتِ بالا سے صاف واضح ہے کہ یزید کے فسق کے بارے میں صحابہ کی دو رائیں نہ تھیں، بلکہ اس کے خلاف کھڑے ہونے میں دو رائیں تھیں۔ اور وہ بھی اس کی اہلیت و نااہلیت کے معیار سے نہیں، جب کہ فسق مسلمہ کل تھا، بلکہ وہی اثارتِ فتنہ کے خطرہ سے جس کی بنیادی وجہ بنی امیہ کی عصبیت وقوت اور اس وقت کی چھائی ہوئی شوکت تھی، جس سے عہدہ برآ ہونا دشوار تھا۔ اور درصورتِ خروج علاوہ فساد ذات البین کے مسلمانوں کا خون رائیگاں بھی جاتا۔ یزید کی محبوبیت واہلیت کا یہاں کوئی سوال نہ تھا۔ پس صحابہ کی اکثریت کی اس بیعت کو خلیفہ کے کردار کی خوبی پر محمول کیا جانا تاریخ کی تکذیب ہے نہ کہ تاریخی ریسرچ۔

اسی سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ یزید کا فسق کھلنے کے بعد صحابہ میں نقضِ بیعت کا مسئلہ بطور اصولِ شرعی کے شرعی حیثیت سے سامنے آیا، جس پر اجتہادی شان سے غور کیا گیا کہ آیا یہ بیعت باقی رکھی جائے یا نہیں؟ اسے غدر پر محمول کرنا اور پھر اُسے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر تھوپ دینا تاریخ نہیں خود ساختگی ہے اور وہ بھی تاریخی ریسرچ کے نام پر، جب کہ معتبر مؤرخین خود ہی اسے رد بھی کر رہے ہیں۔ جیسا کہ عبارتِ بالا سے واضح ہے۔

اب جب کہ صحابہ کی اکثریت نے یزید کی نااہلیت کے باوجود باہمی خونریزی کے خوف اور فتنۂ نزاع وجدال کے خطرہ کی وجہ سے اس کا ساتھ نہ چھوڑا تو اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عملاً ان کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ نہ ہونا حضرت ممدوح کے اقدام کو بغاوت سمجھنے یا معاذ اللہ ان میں صلاحیت وصلاح نہ پائے جانے کی بناء پر نہ تھا، بلکہ باوجود ان کے کمالِ اہلیت کے اعتراف کے اسی اثارتِ فتنہ وکثرتِ قتل کے خطرہ کی بناء پر تھا، اس لئے نہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اکثریت کے

خلاف کر کے کسی گناہ کے مرتکب تھے اور نہ صحابہ کی اکثریت ان کا خلاف کر کے کسی گناہ کی مرتکب ہوئی، جب کہ دونوں طرف اجتہاد کام کر رہا تھا، چنانچہ ابن خلدون جیسا عظیم مؤرخ اس حقیقت کو پانے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے واضح لفظوں میں اپنی مؤقر تاریخ کے مقدمہ میں یہ بیان دیا کہ:

ولا یذهب بك الغلط ان تقول بتأثيم هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصرهٖ فانّهم اكثر الصحابة وكانوا مع يزيد ولم يروا الخروج عليه وكان الحسين يستشهد بهم وَهُويقاتل فى كربلاء علٰى فضله وحقّهٖ ويقول سلوا جابر بن عبداللّٰه وابا سعيد الخدرى وانس بن مالك وسهل بن سعيد وزيد بن ارقم وامثالهم ولم ينكرعلى قعودهم عن نصره ولا تعرض لذلك لعلمهٖ انه من اجتهادٍ منهم كان كان فعله عن اجتهاد منه. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: کہیں تم اس غلطی میں مت پڑ جانا کہ تم اُن لوگوں کو جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی رائے کے مخالف تھے اور ان کی مدد کے لئے (عملاً) کھڑے نہیں ہوئے گنہگار کہنے لگو، اس لئے کہ گو صحابہ کی اکثریت ہے، جو یزید کے ساتھ تھے اور اس پر خروج جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اور خود حضرت حسین اپنے حق اور اپنی فضیلت کے بارے میں انھیں کو میدانِ کربلاء میں قتال کرتے ہوئے بطور گواہ کے پیش فرما رہے تھے (تو جب وہ انھیں گنہگار نہیں سمجھتے تھے بلکہ متقن و عادل جانتے تھے، جیسا کہ گواہی میں پیش کرنے سے ظاہر ہے، تو تمھیں ان کو گنہگار سمجھنا کب جائز ہے) اور کہہ رہے تھے کہ میرے حق اور فضیلت اور اہلیت کے بارے میں پوچھو جابر بن عبداللہ سے اور ابو سعید خدری سے اور انس بن مالک سے اور سہل بن سعد سے اور زید بن ارقم سے اور ان جیسے دوسرے حضرات سے، نیز حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان کے بیٹھ رہنے پر اور ان کو اپنا مددگار نہ دیکھ کر نہ ان پر ملامت کی اور نہ اُن سے کوئی تعرض کیا، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ ان حضرات کا یہ رویّہ اجتہادی ہے (کسی دنیوی غرض سے نہیں) جیسا کہ خود ان کا اپنا رویّہ اپنے اجتہاد سے تھا۔

مقصد یہ ہے کہ صحابہ کی اکثریت اور امام حسین رضی اللہ عنہ اپنے اپنے اجتہاد پر تھے کوئی دنیوی غرض بناءِ کار نہ تھی، اس لئے کسی نے کسی کو ایک دوسرے کے خلاف راہِ عمل اختیار کرنے پر نہ گنہگار سمجھا نا قابلِ ملامت۔ اندریں صورت صحابہ کے محض اس بیعت پر قائم رہنے کو جب کہ وہ اسے فاسق جان رہے ہیں کردارِ خلیفہ کی خوبی کی دلیل سمجھنا خوش فہمی اور تاریخی صراحتوں کی تکذیب ہے۔

بہر حال مخالفینِ یزید تو اسے فاسق جانتے ہی تھے مبائعینِ یزید بھی اسے فاسق ہی سمجھتے تھے، اس لئے اس کا فسق متفق علیہ تھا جسے ابن خلدون نے **عند الکافۃ** کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

ساتھ ہی یہ جو کہا جاتا ہے، اور عباسی صاحب نے بہت زور سے کہا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ بمقابلۂ یزید اپنے استحقاق کو ثابت نہ کر سکے، اسی عبارتِ بالا سے یہ بھی ایک بات نکلتی ہے، کیوں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی فضیلت اور حق کو ثابت کرنے کے لئے معرکۂ کربلا میں مذکورہ عبارتِ بالا جلیل القدر صحابہ کے نام بطور شاہد کے پیش کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس دور میں دلائل کا طرز منطقیانہ نہیں تھا، بلکہ استشہاد کا سب سے زیادہ مؤثر، کامیاب اور محققانہ طریقہ یہی تھا کہ کسی دعویٰ کے لئے صحابہ کو شہادت میں پیش کر دیا جائے۔ یہی طریقہ حدیث کی روایت تک کو قابلِ قبول سمجھنے کے لئے رائج تھا، جس پر پورے دین کا مدار ہے اور اسی طریقہ سے علم اور دین کے تمام معاملات کا آخری فیصلہ ہو جاتا تھا۔

سو حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی اپنی فضیلت اور حق کے بارے میں اس سے زیادہ بڑی دلیل اور کیا پیش کر سکتے تھے کہ ان عدول اور متقن حضرات کو بطور شاہد سامنے لے آئیں، باقی اس خونی میدان میں جو لوگ حسین کی جان کے سوا کوئی چیز قبول کرنے کو تیار نہ تھے وہ ان دلائل پر کیا کان دھر سکتے تھے؟

اس موقعہ پر عباسی صاحب نے دعویٰ کیا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس دعوائے استحقاق اور اثباتِ حق کے معنی طلبِ خلافت یا اس جماعتی حق کو اپنا خاندانی اور شخصی حق ثابت کرنے کے تھے اور وہ خلافت وامارت اور اقتدار کے حصول کے لئے مدعی کی حیثیت سے معرکۂ کربلا کے لئے نکل پڑے، مگر اس حقِ خلافت کو وہ اپنے لئے ثابت نہ کر سکے۔

لیکن عباسی صاحب کا یہ دعویٰ بنیادی طور پر غلط اور خلافِ واقعہ ہے، کیوں کہ اس دور کے لوگ خلافت کے بارے میں اس مشہور حدیث سے بے خبر نہ تھے چہ جائیکہ حضرات حسن وحسین رضی اللہ عنہما بے خبر ہوں، کہ:

الخلافۃ من بعدی ثلاثون (مشکوٰۃ)

ترجمہ: خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے۔

اس حدیث کے مطابق جب کہ خلافت ہی باقی نہ رہی اور اپنی عمر پوری کر کے دنیا سے رخصت ہو چکی تھی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ اس کی طلب کیسے فرما سکتے تھے؟

خلافتِ راشدہ کے تیس سال تک باقی رہنے کی حدیثی تحقیق

واضح رہے کہ اس حدیث میں خلافت سے مراد خلافتِ راشدہ ہے، جس کی عمر تیس سال بتائی گئی ہے، کیوں کہ خلافت کے بارے میں بعض روایات ایسی بھی وارد ہوئی ہیں، جن سے تیس سال کے بعد بھی مدتِ دراز تک خلافت کا بقاء معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قیامت قائم نہیں ہوگی جب تک کہ بارہ خلیفہ نہ ہولیں۔ یا ارشاد فرمایا کہ میرے بعد خلفاء کثیر ہوں گے وغیر ہا۔ ظاہر ہے کہ یہ روایات ہماری عرض کردہ روایت سے متعارض ہیں، اس تعارض کا حل بجز اس کے دوسرا نہیں، جو علماءِ اہل سنت نے کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تیس سالہ خلافت خلافتِ راشدہ ہے، جو خلافت علیٰ منہاج النبوۃ ہے اور اس کے بعد کی خلافت مطلق خلافت ہے، جو ملوکیت کے ہم معنی ہے۔ خواہ وہ عادلہ بھی ہو، ظاہر ہے کہ خلافتِ راشدہ یا خلافتِ نبوت تو ایسی چیز تھی کہ اہل دین و دیانت کے لئے اس کی طلب اور اس کے مل جانے پر جماؤ کے ساتھ اس پر استقامت دکھلانا عقلی اور شرعی تقاضا ہو سکتا تھا اور اس پر جماؤ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ ایمان و اسلام کی طلب اور اس پر استقامت، بہر صورت ضروری ہوتی ہے۔ پس وہ ایک ایسا دینی مقام ہے کہ اگر پاک قلوب میں اس کی طلب ہو تو وہ بھی زیبا ہے اور اگر اس کے حصول کے بعد اس پر استقامت دکھلائی جائے کہ کچھ ہی گذر جائے اور دنیا اِدھر سے اُدھر ہو جائے، مگر اس نعمت کو ایمان اور اسلام کی طرح ہاتھ سے دینا نہیں، تو یہ ہی زیبا ہے۔

شاید اسی لئے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایک قمیص پہنائے گا اسے تم خود مت اتارنا، تو وہ یہی قمیصِ خلافت تھا۔ چنانچہ

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مظلومیت کے ساتھ جان دے دی، مگر قمیصِ خلافت بدن سے نہیں اتارا، اس سے اصولاً یہ ہدایت مستنبط ہوتی ہے کہ خلافتِ نبوت ہی ایک ایسا عظیم اخلاقی اور ایمانی مقام ہے، جو کسی حالت میں چھوڑے جانے کی چیز نہیں، نہ کہ مطلق خلافت یا ملوکیت اگر چہ عادلہ ہو۔

یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بڑے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ابتداءِ امر میں خلافت سنبھال لی اور چھ ماہ بعد اسے چھوڑنے کے لئے تیار ہو گئے۔ غور کیا جائے تو چھ ماہ ہی پر وہ تیس سالہ مدت پوری ہوتی ہے، جو خلافتِ نبوت کی عمر بتلائی گئی تھی، جس کے یہ معنی نکلتے ہیں کہ جب تک خلافت میں رشد کا زور قائم رہا، قبول کیے رہے، جب نہ رہا تو اس سے علیحدہ ہو گئے، اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر رشدِ خلافت کا دور ختم نہ ہوتا تو وہ اُسے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طرح کبھی ترک نہ فرماتے، خواہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے کتنا بھی سخت مقابلہ ٹھن جاتا جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی باوجود سخت سے سخت مقابلوں کے منصبِ خلافت سے دست کشی اختیار نہیں کی، لیکن ادھر تو رشدِ خلافت نہ رہے اور اُدھر مطلق خلافت کے لئے جان کی بازی لگا کر جنگ کی جائے تو بجز اس کے کہ اپنا نفع نہ ہوتا اور مسلمانوں کا خون ضائع ہوتا، تو آپنے ترکِ خلافت کر کے مسلمانوں کی دو عظیم جماعتوں کو آپس کی خونریزی سے بچا لیا اور ان میں صلح و وحدت پیدا فرما کر اپنی سیادت کا ثبوت پیش فرما دیا۔

شاید حضرت شاہ عبد العزیز قدس سرہٗ نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اسی حدیث کو سن کر کہ خلافتِ راشدہ کی عمر تیس سال ہے، اس کی عمر پوری ہونے پر خلافت ترک کر دی۔ (فتاویٰ عزیزی ص ۱۲۱ ج ۱)

گویا خلافت پر اس وقت تک تو جمے رہے جب تک کہ اس کے رُشد کا دور قائم رہا اور اس کے ختم ہوتے ہی علیحدہ ہونے کے لئے تیار ہو گئے، جس کا ثمرہ یہ نکلتا ہے کہ انھیں رُشدِ خلافت مطلوب تھا جو اہل اللہ کے خواہش کرنے کی چیز ہے اور اس پر جماؤ اور استقامت ان کے دین کا مقتضیٰ ہوتا ہے، مطلق خلافت یا حکمرانی انھیں مطلوب نہ تھی۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی بہر حال ان امور سے ناواقف نہ تھے، خلافتِ نبوت کی تاریخ

ان کے سامنے تھی اور وہ جانتے تھے کہ خلافتِ نبوت کا دور دنیا سے ختم ہو چکا ہے، جس کی طلب اور جس پر جماؤ اصل دین پر جماؤ تھا، اب مطلق خلافت رہ گئی ہے، جو بذاتہٖ مطلوب نہیں، تو اسے طلب کرنے کے معنی بجز حکمرانی کی طلب کے دوسرے نہ ہوں گے، اور اہل اللہ کے لئے مطلق حکمرانی میں کوئی ذاتی دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے نہ انھوں نے اس کی طلب فرمائی اور نہ وہ ایک ختم شدہ شئے کی طلب فرما سکتے تھے۔ جو نبوت کی طرح ان کے گھرانے ہی سے نہیں دنیا سے رخصت ہو چکی تھی۔ اس لئے ان کے کربلائی اقدام کو طلبِ خلافت پر محمول کرنا خلافت کی حقیقت اور اس کی تاریخ سے ناواقفی یا بے ذوقی کی دلیل ہے، ان حالات کے ہوتے ہوئے ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ وہ خلافت کے جماعتی حق کو اپنا خاندانی یا شخصی حق سمجھتے تھے اور اُسے ثابت نہ کر سکے، دین اور اہل دین کے ساتھ تلعُّب ہے۔ حق اور استحقاق کا سوال تو جب پیدا ہو کہ مدعیٔ حق کے نزدیک وہ شئے موجود بھی ہو، جس پر حق کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، جب ان کے نزدیک وہی باقی نہیں تھی تو حق واستحقاق جتانے کا آخر محل کیا تھا، کہ اس کی نسبت اُن کی طرف کی جائے، اس لئے یہ محض ایک غلط گوئی اور اُن کی شان میں بے ادبی اور گستاخی کے مرادف بھی ہے۔

ایسے ہی عباسی صاحب کا حضرت ممدوح کے اس اقدام کو طلبِ اقتدار اور غیر معقول حبِ جاہ کی طلب کا عنوان بخشنا بھی وہی اختراعِ نفس ہے، جو تاریخ کے نام پر کیا گیا ہے، کیوں کہ کتاب و سنت سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حبِ جاہ اور ہوسِ اقتدار کے رذائل رِجسِ باطن میں سے ہیں جن سے ان کی صحابیت اور اہل بیت صحابہ میں شمولیت مانع ہے، جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ممدوح کا یزید اور یزیدیوں کے مقابلہ پر کھڑا ہونا نہ طلبِ خلافت کے لئے تھا نہ حصولِ جاہ واقتدار کے لئے، بلکہ مظلوموں کو ظالموں کے پنجوں سے رہائی دلانے کے لئے تھا۔

فتاویٰ عزیزی میں حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہٗ تحریر فرماتے ہیں کہ:

> خروجِ امام حسین علیہ السلام بنا بر دعوائے خلافت راشدۂ پیغامبر کہ بمرور سی سال منقضی گشت نبود بلکہ بنا بر تخلیص رعایا از دستِ ظالم بود واعانة المظلوم علی الظالم من المواجبات۔
>
> (فتاویٰ عزیزی ص ۲۱۱ ج ۱)

ترجمہ: امام حسین رضی اللہ عنہ کا یزید کے خلاف کھڑا ہونا دعوائے خلافتِ راشدہ کی بنا پر نہ تھا، جو

تیس سال گذرنے پر ختم ہو چکی تھی، بلکہ رعایا کو ایک ظالم (یزید) کے ہاتھ سے چھڑانے کی بناء پر تھا اور ظالم کے مقابلہ میں مظلوم کی اعانت واجباتِ (دین) میں سے ہے۔

اب اگر یہ مقصد یزید کے معزول کرنے سے بھی حاصل ہوتا تب بھی حضرت امام پر کوئی گرفت نہ تھی کہ یزید امیر فاسق ہونے کی وجہ سے مستحقِ عزل تھا، چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے اسی کو مذہبِ مختار کہا، اور ائمۂ مذاہب کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله عنه وابي حنيفة وعن محمد رضي الله عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق . (شرح مقاصد ص۲۸۳ ج۲)

ترجمہ: اور ایسے ہی فسق کی وجہ سے (امیر کے) انعزال یعنی خود بخود معزول ہو جانے میں اختلاف ہے، اکثر اسی پر ہیں کہ فسق سے خود بخود معزول نہیں ہوتا اور یہی مذہبِ مختار ہے امام شافعی اور ابو حنیفہ کا۔ اور امام محمد سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ غرض امیر کا (فسق سے) مستحقِ عزل ہو جانا متفق علیہ ہے۔

ظاہر ہے کہ جب فسق سے امیر کا انعزال تک زیرِ بحث آ گیا تو استحقاقِ عزل میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ائمہ مذاہب کے اس پر متفق ہونے سے ظاہر ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ امیر کا یہ فسق جو اُسے مستحقِ عزل بنا دیتا ہے، محض ذاتیاتی نہ ہو بلکہ اجتماعی رنگ کا ہو، جس کا اثر متعدی ہو کر عمال اور رعایا تک میں سرایت کرنے لگے، ملک سے تقویٰ وطہارت کی جمی جمائی بنیادیں اکھڑ جانے کی راہ پڑ جائے، جس سے خلافت وامارت کا موضوع ہی تباہ ہو جائے اور خالی سیاسی اقتدار اور اس کی پیچ آگے آ جائے، تو یہی وہ فسقِ عمومی ہے، جس سے امیر مستحقِ عزل ہو جاتا ہے۔ اور رعایا کو حق ہوتا ہے کہ ایسے امیر کو معزول کر دے۔ خواہ تدبیر سے خواہ لڑ بھڑ کر بشرطیکہ اس مستحقِ عزل امیر کو معزول کرنے والے اپنے اندر اتنی اجتماعی قوت وشوکت محسوس کرتے ہوں کہ وہ امیر کو تخت سے ہٹا کر امت کو خانہ جنگی اور آپس کی خونریزی میں مبتلا نہ ہونے دیں گے، ورنہ درصورتِ خانہ جنگی کے احتمالِ غالب پر تو پھر امیر کا یہ فسق وفجور ہی اَهون البليتين سمجھ کر برداشت کیا جائے گا تاکہ فتنۂ فسق سے بڑا فتنہ انتشارِ امت کا سر نہ پڑ جائے، پھر بھی اگر کوئی صاحبِ عزیمت اپنے اندر قوت وتمکنت اور اپنے وسیع اثرات کے تحت اپنے حق میں جماعتی قوت کا احساس کرے اور کھڑا ہو جائے تو وہ اس اجتہاد کی

حدتک اس عزیمت پر قابلِ ملامت بھی نہ ہوگا، بلکہ اس کا حق دار سمجھا جائے گا۔

اب اگر یزید عمومِ فسق کے ساتھ فاسق تھا اور بلاشبہ تھا، جیسا کہ احادیث کے اشارات، صحابہ اور علماءِ مابعد، محدثین، فقہاء، متکلمین اور مؤرخین کی تصریحات سے ثابت ہو چکا ہے، تو بلاشبہ وہ عرض کردہ فقہی اصول کی روشنی میں مستحقِ عزل بھی ہو چکا تھا اور اگر اس کا فسق متفق علیہ تھا تو دوسرے لفظوں میں اس کا استحقاقِ عزل بھی متفق علیہ تھا، گو اس پر خروج کرنے میں اثارتِ فتنہ کے معیار سے رائیں دو ہو گئیں تھیں۔ پھر نہ صرف یزید بلکہ **الناس علٰی دین ملوکھم** کے اصول پر اس کے مخصوص عمال تک بھی اس کے فسق کا مظہرِ اتم بنے ہوئے تھے، جو کسی بڑے چھوٹے کے رتبہ اور فرقِ مراتب کی رعایت کیے بغیر غرور و استبداد کے مظاہروں پر اُتر آئے تھے۔

چنانچہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ جو اس دور میں بھی ساداتِ مسلمین میں سے تھے اور پوری امت صحابہ سے لے کر تابعین تک ان کا ادب و احترام ضروری سمجھتی تھی، لیکن باعتراف عباسی صاحب یزیدی حکام کا برتاؤ ان کے ساتھ یہ تھا کہ ان کے مدینہ چھوڑ کر مکہ چلے آنے کا سبب ہی حضرت ابن عباس نے عمالِ یزید کی زیادتی اور بدتہذیبی ظاہر کی ہے، جسے لکھ کر انھوں نے یزید کے پاس بھیجا۔ عباسی صاحب ابن عباس سے ناقل ہیں۔

> ”حسین کے مدینہ چھوڑ کر مکہ چلے آنے کا سبب یہ ہوا کہ مدینہ میں جو عمال تمہارے ہیں، انھوں نے ناشائستہ کلمات ان کے بارے میں کہے: **وعجّلوا علیہ بالکلام الفاحش فاقبل الی حرم اللّٰہ مستجیرا بہ**“۔ (خلافت معاویہ ص ۷۰-۷۱)

یعنی تمہارے عمال نے اُن کے مقابلہ میں فحش گوئی کا اقدام کیا، اس لئے وہ پناہ لینے کے لئے مکہ چلے آئے۔ ظاہر ہے کہ **الناس علٰی دین ملوکھم** کے اصول پر عمال کے دلوں کا رخ حقیقتاً یزید ہی کے رُخ کا آئینہ دار تھا۔

یہی صورت دوسرے اکابر کے ساتھ بھی تھی، ابن زیاد نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو سخیف العقل بڈھا کہہ کر خطاب کیا تھا۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر کو چھڑی سے ٹھونگنے والے یہی یزید اور یزیدی تھے۔ مکہ اور مدینہ میں صحابہ اور اولادِ صحابہ کے قاتل اور ان کے ناموس اور آبروؤں پر حملہ کرنے والے بھی تھے، چنانچہ اس پارٹی کے بارے میں پیشگوئی بھی احادیث میں فرما دی گئی تھی

کہ ان کی اطاعت میں دین ضائع ہوگا اور عدمِ اطاعت میں جان و مال اور آبرو تباہ ہوگی۔ جیسا کہ یہ روایتیں آگے آئیں گی۔

اندریں صورت جب کہ ایک غیر عادل یا فاسق امیر مسلط تھا، جس کا فسق و فجور انفرادیت کی حدود سے گذر کر جماعتی رنگ اختیار کر چکا تھا، حتیٰ کہ امیر فاسق کے نوخیز جوشیلے اور سفیہ العقل عمال برسر اقتدار آکر شیوخ و اکابر کی حق تلفی اور توہین و تحقیر پر اُترے ہوئے تھے اور اس طرح یہ امیر فاسق مستحقِ عزل ہو چکا تھا، تو جو بھی صالح القلب عزیمت کے ساتھ یہ سمجھ کر اٹھ کھڑا ہوتا کہ وہ اس فسق کے بڑھتے ہوئے اثرات کو اپنی اہلیت وقوت اور وسیع اثرات سے مٹا سکتا ہے، تو وہ ہی قدرتاً اس کا مستحق اور حق دار بن جاتا۔ ان حالات میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنی قلبی شہادت اور اجتہاد کے غیبی اشارہ سے اس فتنہ کے مقابلہ میں اپنی فضیلت و اہلیت کا اعلان فرما دیا۔ اور ایک مستحقِ عزل امیر کے مقابلہ میں دفعِ فساد کے لئے کھڑے ہوگئے، جس میں وہ فیما بینہ و بین اللہ حق بجانب تھے۔ اور حدودِ شرعیہ کے دائرہ سے ایک انچ اِدھر اُدھر نہ تھے، بالخصوص جب کہ اس سلسلہ میں انھوں نے اپنی فضیلت و اہلیت کے دعوے کے ثبوت کیلئے دلیل کے طور پر چند جلیل القدر صحابہ کے اسماءِ گرامی بھی شہادت میں پیش فرما دیئے تو اس پر یہ کہنا کہ ان کا یہ اقدام ناجائز تھا، یا طلبِ خلافت کی تہمت سے یہ اقدام بے اثر تھا، یا اس شرعی اقدام کے لئے وہ اپنے استحقاق کو ثابت نہ کر سکے اور انھوں نے ثبوت پیش کرنے میں کسی ناکامی کا منہ دیکھا محض افسانہ نگاری ہے، جس کے نیچے کوئی حقیقت نہیں۔

پھر حضرت ممدوح اتنا ہی حق لے کر کھڑے ہوئے تھے جتنا حق ایسے حالات میں ہر مسلمان صاحبِ عزیمت کو پہنچتا ہے۔ تو یہ کہنا کہ وہ اس جماعتی حق کو اپنا خاندانی یا ذاتی حق سمجھتے تھے، نہایت ہی نامعقول قسم کی تہمت تراشی اور یا ذرا واضح لفظوں میں حسین دشمنی کی نہایت ہی مکروہ مثال ہے، جس کی کسی مدعیٔ تحقیق اور ''بے لاگ تبصرہ کنندہ'' سے توقع نہیں کی جا سکتی۔

امیر پر خروج کا جواز اور موقفِ حسینؓ

محمد ابن الحنفیہ کے تعامل سے استدلال کی رکاکت

وہی حدیثِ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ جسے عباسی صاحب نے امیر پر خروج کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں پیش کیا ہے اور یہ کہ یہ خروج بجز امیر کے کافر ہو جانے کے کسی حالت میں جائز نہیں، سو یہ احادیث اور فنِ حدیث سے ناواقفی پر مبنی ہے۔ اس حدیث سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اقدام پر عدمِ جواز کا کوئی اثر نہیں پڑتا، کیوں کہ اگر حدیث کے لفظ کُفْرٌ بَوَّاحٌ سے یہاں کفر اصطلاحی مراد لیا جائے، تو امام کے کافر ہو جانے کے بعد اس پر خروج کے جواز کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے، کیوں کہ اس حالت میں وہ امیر امیر ہی باقی نہیں رہا، جب کہ امیر کی امارۃ کے لئے اسلام شرطِ اول ہے، اگر وہ اسلام سے خارج ہو جائے تو اسے معزول کرنے کی ضرورت نہیں وہ تو خود بخود ہی معزول ہو جاتا ہے، اس لئے امیر سے منازعت کرنے یا امیر پر خروج کرنے کی صورت میں جب کہ وہ امیر ہی نہیں، آخر بن کیسے سکتی ہے، کہ اس کے جواز و عدمِ جواز کا سوال پیدا ہو۔

علامہ نووی شارحِ مسلم تحریر فرماتے ہیں:

قال القاضی عیاض اجمع العلماء علی ان الامامة لا تنعقد لکافر وعلیٰ انه لو طرأ علیه الکفر انعزل. قال وکذا لو ترک اقامة الصلوٰة والدعاء علیها. قال وکذالک عند جمهورهم البدعة.

ترجمہ: قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ امامت کافر کی منعقد ہو ہی نہیں سکتی اور اگر امامت کے بعد اس پر کفر طاری ہو جائے تو وہ خود بخود معزول ہو جاتا ہے۔ اور ایسے ہی جب کہ وہ اقامتِ صلوٰۃ چھوڑ دے اور اس کی طرف بلانا ہی ترک کر دے، اور فرمایا کہ ایسے ہی جمہور علماء کے یہاں بدعت کا یہی حکم ہے (کہ اسے رائج کرنے لگے)۔

پھر چند جملوں کے بعد تحریر فرمایا ہے:

قال القاضی فلو طرأ علیه الکفر وتغیّر الشرع اوبدعة خرج عن الولایة وسقطت طاعته ووجب علی المسلمین القیام علیه وخلعه ونصب امام عادل ان امکنهم ذلك فان لم یقع الا لطائفة وجب علیهم القیام بخلع الکافر ولا یجب فی المبتدع الا اذا ظنوا القدرة علیه فان تحققوا العجز لم یجب القیام ولیها جر المسلم من ارضه الیٰ غیرها ویفرُّ بدینه انتهیٰ ما قال النووی.

(مسلم مع نووی ص ۱۲۵ ج ۲)

ترجمہ: فرمایا قاضی عیاض نے اور اگر امام پر کفر طاری ہو جائے یا وہ شرعی احکام کو متغیر کرنے لگے یا بدعت کا غلبہ ہو جائے تو امام خود بخود ولایتِ مسلمین سے خارج ہو جائے گا (اور والی باقی نہ رہے گا) اور اس کی اطاعت ساقط ہو جائے گی اور مسلمانوں پر اس کے خلاف کھڑا ہو جانا واجب ہو جائے گا۔ اور دوسرا امام عادل مقرر کرنا ضروری ہوگا اگر ان میں قدرت ہو اور اگر یہ بات کسی چھوٹی جماعت ہی سے بن پڑے تو اس پر بھی یہ واجب ہوگا کہ اس امام کو علیحدہ کریں۔ ہاں مبتدع امام کی علیحدگی اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک انھیں اپنی قدرت کا ظن غالب نہ ہو جائے۔ اگر عجز محسوس ہو تو پھر یہ واجب نہیں، مگر اس صورت میں چاہئے کہ اس زمین سے مسلمان ہجرت کر جائیں اور اپنے دین کو لے کر یہاں سے بھاگ نکلیں۔

اب اگر شرعی اصول اور مسائل فقہیہ پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہوگا کہ امیر پر خروج کے جواز کی صورت کفر سے پہلے ہی پہلے ہوسکتی ہے کہ وہ امیر باقی رہے مگر مستحقِ عزل ہو جائے، نہ کہ کفر کے بعد کہ نہ امیر رہے نہ اس کے عزل کے استحقاق کا سوال درمیان میں آئے، اور یہ صورت کفر کی نہیں فسق کی ہوسکتی ہے، جیسا کہ مذاہبِ فقہیہ اس بارے میں نقل کیے جا چکے ہیں۔

اس لئے حدیث کی مراد بحالتِ کفر امام پر خروج کرنے کا جواز بتلانا ہو ہی نہیں سکتی۔ حدیث نے درحقیقت فسق کے دو درجوں پر روشنی ڈالتے ہوئے ان دونوں کا حکم بتلایا ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ جہاں تک فسق کے ہوتے ہوئے سمع وطاعت کا حکم ہے، اس سے ذاتی اور انفرادی فسق مراد ہے، جس کا اثر متعدی ہو کر حکام ورعایا تک نہ پہنچے۔ جیسے بہت سے امراء ذاتی حد تک عیاشی اور بدکاری ہی میں مبتلا رہتے ہیں، مگر رعایا کے حقوق کی ادائیگی اور معاملات میں عدل وانصاف میں بھی کوتاہی اور قصور نہیں کرتے، تو محض ان کے ذاتی فسق وفجور پر ان کے اوپر خروج جائز نہیں، جب کہ

امارت وخلافت کا مقصد وموضوع تکمیل پا رہا ہے۔

یہی حاصل ہے روایت کے اس حصہ کا جس میں باوجود فجور کے سمع وطاعت کا حکم دیا گیا ہے، اور امیر کے اوامر میں منازعت کی ممانعت کی گئی ہے، کیوں کہ یہ امیر کی ذات کا اختلال ہے، اس کی امیری یا امر کا نہیں، اس لئے امیر کی سمع وطاعت بحالہٖ قائم رہے گی، لیکن جب امیر کا فسق ذات سے گذر کر معاملات، حقوقِ رعایا اور اکابرِ امت پر اثر انداز ہونے لگے اور:

چو نیم بیضہ کہ سلطان ستم روادارد ☆ زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

(یعنی اگر بادشاہ ایک انڈہ زبردستی چھینے گا تو اس کے سپاہی ہزار مرغ سیخ پر بھون کر کھا جائیں گے)

کا معاملہ ظہور میں آنے لگے، تو اس صورت میں وہ بحیثیت امیر کے فاسد ہو گیا۔ اور امیری بھی مختل ہو گئی اس لئے وہ عزل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اس کے عزل کا اقدام ایک شرعی مسئلہ بن جاتا ہے۔ معصیت کی اسی نوعیت کو جس میں حق اور اہل حق کا معارضہ شامل نہ ہو ''کفر بواح'' سے تعبیر کیا گیا ہے، جو کفر اعتقادی نہیں بلکہ کفر عملی ہے، جس کا نام معصیت ہے۔

حدیث کی یہ مراد خود حدیث ہی سے متعین ہوتی ہے، چنانچہ اسی عبادہ بن صامت کی حدیث میں حبان بن النضر کی روایت سے شرح کرتے ہوئے الّا ان تروا کفرًا بواحًا کی جگہ الّا ان تردّ معصیة بواحًا نقل کیا ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں کفر بواح سے شارع علیہ اسلام کی مراد معصیت اور کھلا ہوا منکر ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

ووقع فی روایة حبان ابی النضر المذکورة الا ان یکون معصیة للّٰہِ بواحا. (فتح الباری ص ۶ ج ۱۳)

اور (اسی حدیث میں) بروایت حبان بن النضر یہ جملہ آیا ہے: الا ان یکون معصیة للّٰہ بواحا یعنی اس وقت امام سے منازعت جائز ہے کہ وہ کھلی ہوئی معصیت میں گرفتار ہو جائے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ کفر بواح سے معصیتِ بواح مراد ہے نہ کہ کفر اصطلاحی۔ حدیث کی اسی بیّنہ مراد کو سلف وخلف نے قبول کیا اور اس کی روایت کی۔ امام نووی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

والمراد بالکفر ھھنا المعاصی ومعنی عندکم من اللّٰہ فیه برھان ای

تعلمونه من دين الله تعالٰى. (نووی بر مسلم ص۱۲۵ ج۲)

اور یہاں کفر سے مراد معاصی ہیں۔ اور معنی **عندكم من الله فيه برهان** کے یہ ہیں کہ تم امام کی معصیت کو قواعد شرعیہ سے جان لو کہ یہ دینی خلاف ورزی ہے۔

اور بھی متعدد مواقع پر شرعی استعمالات میں معاصی پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے حدیث میں عمداً تارکِ صلوٰۃ کو مرتکبِ کفر کہا گیا، یا کاہن وساحر کے پاس جانے آنے والے کو پوری شریعت کا منکر اور اس کے ساتھ کفر کنندہ فرمایا گیا وغیر ہا۔ اسی طرح اس حدیث زیر نظر میں بھی معصیتِ بواح کو جس میں آدمی کافروں کی طرح برملا حقوقِ شرعیہ کو ضائع کرنے لگے کفر بواح فرما دیا گیا کہ وہ عمل بلاشبہ کفر ہی کا ہے یا کفر سے قریب تر کر دینے والا ہے۔

اس حدیث کی یہی مراد حکماء متاخرین میں سے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم قدس سرہٗ بانی دارالعلوم دیوبند نے اور زیادہ بلیغ عنوان سے واضح فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

''دہم آنکہ در احادیثِ کتبِ صحیحہ مثل مسلم از عبادۃ بن الصامت مروی است کہ **دعانا رسول الله صلى الله عليه سلم فبايعنا فكان فيما اخذ علينا ان بايعنا على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا واثرة علينا ولا تنازع الامر اهله قال الّا ان تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان** ۔ ازیں روایت مثل آفتاب روشن است کہ اگر خلیفہ علی الاعلان مرتکب معصیت بینہ باشد واز امر بالمعروف ونہی عن المنکر منزجر نشود منازعت با او جائز است چہ مراد از کفر بواح در ینجا معصیت است بقرینہ جملہ **عندكم من الله فيه برهان** ۔ ورنہ کفر اصطلاحی محتاج ایں توصیف نبود۔ چنانچہ ظاہر است ہم چنیں جملہ **لا ما اقاموا الصلٰوة** کہ در بعض روایات مسلم بعد استفسار صحابہ از منابذہ امر فسقہ وارد است بریں امر دلالت دارد کہ اگر کسے ارکانِ ضروریہ دینیہ را ترک دہد اطاعت از دست او باید کشید۔

ترجمہ: دسویں بات یہ ہے کہ کتبِ صحیح مثل مسلم کی احادیث میں عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہمیں دعوت دی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہم نے آپ سے بیعت کی، سو جن امور میں آپ نے ہم سے بیعت لی وہ یہ تھے کہ ہم نے بیعت کی سمع وطاعۃ پر، پسند اور ناپسند میں فراخی اور تنگی میں اور (امام کو) اپنے نفس پر ترجیح دینے میں، اور اس میں کہ ہم اولوا الامر سے اس کے امر میں منازعت نہ کریں بجز اس کے کہ کفر بواح کھلا کفر سامنے آجائے، جس میں عند اللہ تمہارے ہاتھ میں اس کی حجت ہو۔

اس روایت سے آفتاب کی طرح روشن ہے کہ اگر خلیفہ علی الاعلان کھلی ہوئی معصیت کا مرتکب ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اثر قبول نہ کرے (اور باز نہ آئے) تو اس سے منازعت جائز ہوتی ہے، کیوں کہ یہاں کفر بواح سے (کفر اصطلاحی مراد نہیں بلکہ) معصیت مراد ہے جس کا قرینہ جملۂ حدیث عندکم من اللّٰہ فیہ برھان ہے، ورنہ کفر اصطلاحی اس توصیف کا محتاج نہیں (یعنی کافر کا کفر کفر بدیہی ہوتا ہے، جسے عوام بھی جان لیتے ہیں دلائل و براہین کی حاجت نہیں ہوتی) جیسا کہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی حدیث کا جملہ کہ اس وقت تک سمع و طاعت سے دست کش مت ہو جب تک کہ امیر نماز قائم کرتا رہے، جو بعض روایات مسلم میں صحابہ کے سوال پر فرمایا گیا ہے کہ امراء فساق کے احکام کو کیا ہم چھوڑ نہ دیں؟ یہ جملہ بھی اسی پر دلالت رکھتا ہے کہ اگر کوئی امیر دین کے ضروری ارکان کو ترک کر دے تو اس کی اطاعت سے دست کش ہو جانا چاہیے۔

اس بیانِ مراد کے بعد حدیث کے مدلول کا حاصل یہ ہوا کہ امام فسق و فجور میں غرق بھی ہو جائے، مگر یہ فسق ذاتیاتی قسم کا ہو تو اس پر خروج جائز نہیں، لیکن جب وہ جماعتی رنگ کا ہو جائے، جس میں کھلم کھلا حق کا معارضہ ہو اور کفار کی طرح امیر اپنے اقتدار کی پیچ میں آ کر منکرات میں کھیل کھیلے، تو وہ مستحقِ عزل ہو جائے گا اور اس پر خروج جائز ہو جائے گا۔

ادھر اور بھی متعدد روایاتِ حدیث میں صاف وارد ہے کہ اگر امام غیر شرعی باتوں کا امر کرے تو اس میں امیر کی اطاعت باقی نہیں رہتی، اور ظاہر ہے کہ ایک طاقتور فرماں روا کے مقابلہ میں عدمِ اطاعت کا نتیجہ وہی منازعت اور انجام کار محاربت ہے، جو خروج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ استطاعت نہ ہونے کی وجہ سے شریعت ایسے لوگوں کو معذور رکھ کر معاف کر دے، مگر فی نفسہٖ اصل حکم یہی ہے کہ معصیت میں امیر کی اطاعت جائز نہیں اگرچہ وہ محاربہ پر منتج ہو۔

علامہ زبیدی شارحِ احیاء العلوم نے وہ روایتیں نقل کرنے کے بعد جن کی رو سے امیر کے ذاتی فسق فجور کے باوجود اس پر خروج جائز نہیں، وہ روایتیں بھی پیش کی ہیں جن میں امیر کے حکمِ معصیت کی اطاعت ممنوع قرار دی گئی ہے اور وہ وہی معصیتِ بواح ہے، جس کا ذکر حدیث حبان بن النضر میں فرمایا گیا اور اسی کو حدیث عبادہ میں کفر بواح سے تعبیر کیا گیا ہے۔ علامہ زبیدی فرماتے ہیں:

واما اذا خالف احکام الشرع فلا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق کما فی البخاری والسنن الاربعة السمع والطاعة علی المرء المسلم فی

ماحب و کره مالم یومر بمعصیة فاذا امر بمعصیة فلا سمع و لا طاعة.

(اتحاف السادة المتقین ص۲۳۳ج۲)

ترجمہ: اور جب (امیر) احکامِ شریعت کی مخالفت کرنے لگے تو پھر مخلوق کی اطاعت خالق کی معصیت میں نہیں ہے، جیسا کہ بخاری اور سنن اربعہ میں ہے کہ امیر کی سمع وطاعت مردِ مسلم پر واجب ہے خوشی اور ناخوشی میں، مگر جب ہی تک کہ اسے معصیتِ خداوندی کا امر نہ کیا جائے۔ پس جب اسے کسی معصیتِ شرعی کا امر کیا جائے تو اب سمع وطاعت نہیں۔

بہر حال حدیثِ عبادہ میں جب کہ کفر بواح کے معنی معصیتِ بواح کے ہیں، تو اس حدیث کی رو سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ یزید کے کافر ہوئے بغیر ہی اس پر خروج جائز تھا جب کہ وہ اور اس کی صبیانی پارٹی معصیت بواح کی شکار ہو چکی تھی، جو علانیہ جماعتی فسق تھا، اور یہ حدیثِ عبادہ معصیتِ بواح پر خروج کو جائز قرار دے رہی ہے نہ کہ ممنوع۔

لیکن اگر حدیث میں کفر بواح سے کفر ہی مراد ہو اور امیر کے معاصی اور فسق وفجور پر خروج جائز نہ ہو، جو عباسی صاحب کا دعویٰ ہے، تو پھر بھی اس حدیث کی رو سے یزید پر خروج کا جواز پیدا ہو جاتا ہے، کیوں کہ فسق ومعصیت کی وجہ سے خروج کی ممانعت اس وقت ہے، جب کہ امام متفق علیہ ہو، لیکن اگر امام کی بیعت ہی مختلف فیہ ہو کہ بعض بیعت کریں اور بعض ابتداء ہی سے نہ اسے امام مانیں نہ اس کی بیعت کریں تو بیعت نہ کرنے والے اس کی اطاعت کے پابند نہیں اور وہ اس کے جماعتی رنگ کے معاصی دیکھ کر اس پر خروج کر سکتے ہیں۔ حضرت الامام شاہ عبدالعزیز قدس سرہٗ نے اس حدیث کا یہی محمل قرار دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا یہ سفرِ کوفہ کا اقدام اور یزید کی بیعت سے گریز قطعاً اس حدیث کے خلاف نہیں۔ نیز حضرت حسین کا خروج یزید کے مظالم کے دفعیہ کے لئے تھا خود اس کے رفع کرنے کے لئے نہ تھا۔ فرماتے ہیں:

وآنچہ در مشکوٰۃ شریف ثابت است کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم از بغی خروج بر بادشاہِ وقت اگرچہ ظالم باشد منع فرمودہ اند، پس دران وقت است کہ آن بادشاہ ظالم بلا منازع ومزاحم تسلط تام پیدا کردہ باشد۔ وہنوز اہل مدینہ واہل مکہ واہل کوفہ بہ تسلط یزید پلید راضی نشدہ بودند ومثل حضرت امام حسین وعبداللہ ابن عباس

وعبداللہ ابن عمر وعبداللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہم بیعت نہ کردہ، بالجملہ خروج حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ برائے دفع تسلط وآنچہ در حدیث ممنوع است آن خروج است کہ برائے رفع تسلط سلطان جائز باشد والفرق بین الدفع والرفع ظاہر مشہور فی المسائل الفقہیۃ۔ (فتاویٰ عزیزی ص ۱۳۱ ج ۱)

ترجمہ: اور یہ مشکوٰۃ شریف میں ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہِ وقت کے مقابلہ پر کھڑے ہونے سے منع فرمایا ہے، اگرچہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو، یہ اس وقت کے لئے ہے کہ وہ ظالم بادشاہ بلا کسی کے جھگڑے اور مزاحمت کے مکمل غلبہ پیدا کرے، حالاں کہ یہاں ابھی تک اہل مدینہ اور اہل مکہ اور اہل کوفہ یزید پلید کے تسلط سے راضی نہ تھے اور حضرت امام حسین وعبداللہ ابن عباس وعبداللہ ابن عمر وعبداللہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہم جیسے حضرات نے بیعت ہی نہ کی تھی۔

حاصل یہ کہ امام حسین رضی اللہ عنہ کا خروج یزید کے (ظالمانہ) تسلط کو دفع کرنے کے لئے تھا اس کے رفع کرنے کے لئے نہ تھا (کیوں کہ تسلط مان کر خروج ہوتا تو رفع ہوتا اور ماننے سے پہلے جب خروج ہوا تو دفع کی صورت ہوئی جو ممنوع نہیں) اور وہ خروج جو حدیث شریف میں ممنوع ہے وہ وہ ہے جو ظالم بادشاہ کا تسلط رفع کرنے کے لئے ہو (نہ کہ دفع کرنے کے لئے) اور دفع اور رفع میں فرق کھلا ہوا ہے۔ اور مسائل فقہیہ میں مشہور ہے۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ امام کی اطاعت کا وجوب بیعت کے بعد ہوتا ہے نہ کہ بیعت سے پہلے، پھر بیعت کے بعد بھی سمع وطاعت کا بقاء جب رہتا ہے کہ امام متفق علیہ عادل ہو۔ پس ایک نفسِ امارت ہے اور ایک عمومِ امارت۔ عموم سے پہلے جو بھی دائرۂ بیعت میں داخل نہ ہو اس پر اس امام کی اطاعت واجب نہیں اور جب کہ وہ امیر فاسق معلن بھی ہو تو ان غیر مبائعین کے لئے اس کے خلاف کھڑے ہونے میں بھی کوئی شرعی محذور نہیں، کیوں کہ رعایا کے حق میں جو فتنہ اور اذیتیں اسی صورت میں متحمل تھیں جن کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ تھا، وہ ان غیر مبائعین کے حق میں محتمل نہیں جن کی جماعت ہی امارت سے الگ ہے اور وہ اپنی جداگانہ طاقت رکھتے ہیں، امام کے زیر اثر نہیں ہیں۔ پھر جو بیعت کر چکے ہوں، تو جس حد تک امیر کا فسق ذاتیاتی ہو ان پر سمع وطاعت واجب ہے اور یہی حاصل احادیثِ سمع وطاعت کا ہے۔

لیکن جب فسق متعدی اور اجتماعی رنگ کا ہو اور اطاعت کرنے میں دین ضائع ہونے لگے تو وہ خود مستحقِ عزل ہو جاتا ہے اور بیعت کنندوں کو بھی نقضِ بیعت کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ پس اس

صورت میں بھی حضرت امام ہمام کو اس اقدام میں ہر گز مطعون و ملام نہیں کیا جا سکتا، کہ ان کی مقبولیت عنداللہ یا شہادت میں فرق آئے۔ اس حقیقت پر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی مؤسس دارالعلوم دیوبند کے حکیمانہ جملے ملاحظہ ہوں، جو قرآن و حدیث کے اصول اور ائمۂ ہدایت کے کلام کا نچوڑ ہیں:

اندریں صورت در شہادۃ حضرت امام ہمام علیہ السلام چہ تردّد؟ نہ یزید درحق وشان خلیفہ بود نہ خروج برو ممنوع۔ و اگر خلیفہ بود تا ہم خروج ممنوع بود عزل ممنوع نہ بود۔ بالجملہ وجوہِ ممانعت مفقود و موجباتِ جہاد موجود۔ در حسنِ نیت کلام نیست۔ باز اگر اوشان شہید نشوند دیگر کدام خواہد بود۔ وازیں ہم درگذشتیم اگر موجباتِ جہاد نبودند اوشان نیز از تصدیٔ جہاد باز آمدہ میخواستند کہ براہ خود روند لشکریان یزید پلید مگذاشتند و محاصرہ کردہ ظلماً شہید ساختند من قتل دون عرضہ و مالہ فھو شھید۔ (قاسم العلوم ج ۴ مکتوب نہم ص ۱۴-۱۵)

ترجمہ: اس صورت میں امام ہمام علیہ السلام کی شہادت میں کیا تردد ہو سکتا ہے؟ نہ یزید اُن کے حق میں خلیفہ تھا نہ اُن کا خروج اس کے خلاف ممنوع تھا، اور اگر وہ خلیفہ بھی تھا تو پھر بھی خروج ممنوع نہ تھا، خروج بھی ممنوع تھا تو عزل ممنوع نہ تھا۔ حاصل یہ کہ وجوہِ ممانعتِ خروج تو موجود نہ تھیں اور موجباتِ جہاد موجود تھے۔ حسن نیت امام میں کلام نہیں، پھر اگر وہ بھی شہید نہ تھے تو اور کون شہید ہوگا؟ ہم اسے بھی چھوڑتے ہیں، اگر موجباتِ جہاد بھی موجود نہ تھے تو حضرت امام بھی تو جہاد سے رُک کر یہ چاہتے تھے کہ ان کا راستہ نہ روکا جائے، وہ یہاں سے کہیں بھی نکل جائیں، انھیں نکل جانے دیا جائے، مگر یزید پلید کے فوجیوں نے انھیں نہ چھوڑا، سارے راستے روک دیئے اور گھیرے میں لے کر قتل کر دیا، تو (بنصِ حدیث نبوی) جو اپنی آبرو اور مال بچاتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہے (تو اس شہادت میں حرف زنی کی گنجائش ہی کیا ہے؟)۔

بہر حال حدیثِ عبادہ میں کفر بواح کے معنی معصیت کے ہوں یا اصطلاحی کفر کے دونوں صورتوں میں حضرت امام ہمام کے اس خلافِ یزید قدم اٹھانے پر کوئی شرعی اعتراض وارد نہیں ہوتا، اور نہ ہی یہ اقدام کسی بھی صورت میں اس حدیث کے خلاف ہے، جب کہ یزید کا فسق نمایاں تھا اور اس کی وجہ سے وہ مستحقِ عزل ہو چکا تھا۔ ہاں اگر یزید خلیفہ ارشد یا کم از کم امیر عادل ہوتا تو اس صورت میں حضرت امام کے اس فعل کو ناجائز یا بغاوت کہنے کی گنجائش تھی۔

لیکن جب کہ وہ عادل نہ تھا، بلکہ موافق و مخالف سب کے اتفاق سے فاسق تھا تو امام حسینؓ کا اس کے خلاف کھڑے ہونا، نہ صرف یہ کہ جائز اور حق بجانب تھا جسے بغاوت کہنا خود بغاوتِ حق ہے،

بلکہ حضرت امام کا یہ اقدام یزید کے فسق اور اس قتل میں اس کے ناحق بجانب ہونے کے لئے اور زیادہ مؤکد اور حضرت امام کی شہادت کے لئے مثبت تھا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں:

واعلم انه انما ینفذ من اعمال الفاسق ما کان مشروعا وقتال البغاة عندهم من شرطه ان یکون مع الامام العادل وهومفقود فی مسئلتنا فلا یجوز قتال الحسین مع یزید ولا لیزید بل هی من فعلاته المؤکدة لفسقه والحسین فیها شهید مثاب وهو علی حق واجتهاد والصحابة الذین کانوا مع یزید علی حق واجتهاد. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: اور سمجھ لو کہ فاسق (امیر) کے وہی اعمال (احکام عنداللہ) نافذ ہو سکتے ہیں جو مشروع ہوں اور باغیوں سے قتال کرنے میں اہل شرع کے نزدیک شرط یہ ہے کہ امام عادل ہو (تب اسی کے ساتھ ہوکر باغیوں سے جنگ کی جاسکتی ہے) اور یہ بات اس مسئلہ میں مفقود ہے (کیوں کہ یزید امیر عادل ہی نہ تھا، بلکہ یہ حرکتیں یزید کے فسق کے لئے زیادہ مؤید اور مؤکد ثابت ہوئیں اور حسین اس قتال میں شہید اور اجر یافتہ ثابت ہوئے، جو حق اور اجتہاد پر تھے، اور جو صحابہ یزید کے ساتھ تھے وہ بھی حق اور اجتہاد پر تھے۔

ابن خلدون نے اسی حقیقت کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

فقد تبین لك غلط الحسین الا انه فی امر دنیوی لا یضره الغلط فیه واما الحکم الشرعی فلم یغلط فیه لانه منوط بظنه وکان ظنه القدرة علی ذلك.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: تم پر اتنا تو واضح ہوگیا کہ حضرت حسین نے (بمقابلہ یزید اپنی مادی شوکت وقوت سمجھنے میں) غلطی کی لیکن یہ غلطی ایک دنیوی امر (یعنی جنگی تدبیر) میں تھی، جو ان کیلئے کچھ بھی مضر نہ تھی، کیوں کہ اس کا دارومدار ان کے گمان پر تھا اور گمان یہ تھا کہ (انھیں یزید کے مقابلہ کی) قدرت ہے (تو ان کے نیت اور گمان کے لحاظ سے یہ خطاءِ اجتہادی تھی کسی حکم شرعی کے خلاف معصیت نہیں تھی کہ اسے مضر کہا جائے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کے خلاف کھڑے ہونے میں معاذ اللہ کسی نیت کی غلطی جیسے حبِ جاہ ومال وغیرہا کی لغزش نہیں کی جسے شرعی گناہ کہا جائے، جو عباسی صاحب کا مدعا ہے۔ اور اگر ان سے اجتہادی خطا بھی ہوئی تو وہ بھی اپنی اہلیت کے سمجھنے میں نہیں جیسا

کہ گزرا بلکہ اپنی شوکت اور غلبہ کے مظنون ہونے کی حد تک، کہ میرے ساتھ اتنی طاقت ہے کہ کامیابی ممکن ہے، تو یہ اگر خطاءِ اجتہادی بھی تھی تو ایک تدبیر اور امر دنیوی کی حد تک تھی، جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لئے مضر نہیں، مضر شرعی غلطی ہوتی ہے، جس سے وہ بری تھے۔ اسی طرح دوسرے حضرات صحابہ جو یزید کے خلاف نہیں کھڑے ہوئے تو نہ اس بناء پر کہ:

''کردارِ خلیفہ میں کوئی خامی یا برائی ایسی نہ تھی کہ اس کے خلاف خروج کا جواز نکالا جاسکتا''۔

(خلافتِ معاویہ و یزید ص ۹۷)

یا ان کے نزدیک یزید فاسق اور نا اہل نہ تھا، بلکہ باوجود خامیوں اور برائیوں کے وہی فتنۂ قتل مسلمین کا اندیشہ مانع آیا، جس سے یہ مقدسین اس خیال سے باز رہے اور حضرت حسین کو بھی اس اقدام سے روکنے کی کوشش کی، مگر پھر بھی انھیں کسی معصیت کا مرتکب خیال نہیں کیا۔

ابن خلدون کہتا ہے:

واما غیر الحسین من الصحابة الذین کانوا بالحجاز ومع یزید بالشام والعراق ومن التابعین لهم فرأوا ان الخروج علی یزید وان کان فاسقًا لایجوز لما ینشأ عنه من الجرح والدماء فاقصروا عن ذلك ولم یتابعوا الحسین ولا انکروا علیه ولا اثموه لانه مجتهد وهواسوة المجتهد ین.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۱)

ترجمہ: لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سوا دوسرے صحابہ جو حجاز میں تھے اور یزید کے ساتھ شام اور عراق میں تھے، اور جو لوگ ان کی رائے کے تابع تھے، یزید کے خلاف خروج جائز نہیں سمجھتے تھے، اگرچہ یزید (ان کے نزدیک) فاسق تھا کہ اس خروج سے قتل و خون ریزی کافی ہوتی، تو یہ حضرات اس خونریزی سے رک گئے اور حضرت حسین کے ساتھ نہ ہوئے، مگر حضرت پر کوئی انکار و ملامت بھی نہیں کیا اور نہ ہی انہیں گنہگار سمجھا، کیوں کہ امام حسین مجتہد تھے اور یہ حضرات بھی مجتہد تھے۔ اور یہی مجتہدوں کا طریقہ ہے (کہ ایک مجتہد دوسرے مجتہد پر انکار و ملامت نہیں کرتا، اگرچہ رائے میں اسے خاطی بھی سمجھتا ہو)۔

عباسی صاحب نے مدحِ یزید اور قدحِ حسین کے سلسلہ میں محمد بن الحنفیہ کا نام لے کر بڑے زور کے ساتھ دعویٰ کیا ہے کہ ان جیسے شجیع و زاہد نے بھی باوجود حضرت حسین کے بھائی ہونے کے

یزید کی بیعت قبول کر لی اور حضرت حسین کا نہ خود ساتھ دیا نہ اپنی اولاد کو اس کی اجازت دی، تو اس سے بڑھ کر یزید کے حسنِ کردار اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اقدامِ خروج کے غلط ہونے کی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے؟

لیکن سوال یہ ہے کہ کسی کا نام لینے سے اصل معاملہ میں آخر فرق کیا پڑا؟ جب کہ بنیادی طور پر تاریخی شہادتوں سے یہ متعین ہو گیا کہ اس زمانہ کے تمام اکابر واتقیاء خواہ یزید سے بیعت کیے ہوئے ہوں یا نہ کئے ہوئے ہوں، سب اسے فاسق اور بالفاظِ دیگر مستحقِ عزل جانتے تھے، تو ان میں محمد ابن حنفیہ بھی آجاتے ہیں، اگرچہ نام نہ لیا جائے۔ اور اگر بیعتِ یزید کے سلسلہ میں ان کا نام ہی لے دیا جائے تو اس سے یزید کے فسق یا مستحقِ عزل ہونے میں اور حضرت حسین کے اقدام کے صحیح ہونے پر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔

گویا عباسی صاحب کا منشاء یہ ہے کہ جب تک کسی کا نام لے کر یہ نہ ثابت ہو کہ انھوں نے امام حسین رضی اللہ عنہ کی بمقابلہ یزید تائید یا حوصلہ افزائی کی اس وقت تک انھیں حضرت امام کا مخالف اور یزید کا کلی حمایتی ہی سمجھا جائے گا، گو یہ کوئی اصولی بات نہیں لیکن پھر بھی اگر اسے تسلیم ہی کر لیا جائے تو محمد بن الحنفیہ کے نام کی تخصیص کے ساتھ تاریخ ہی سے یہ بھی سن لیجئے کہ محمد بن الحنفیہ نے بھی نہ صرف یہ کہ حضرت امام کے اس اقدام کو بُرا یا ناجائز نہیں سمجھا؛ بلکہ حضرت حسین کو اس سے روکا بھی نہیں حتی کہ اس کی تدبیر بھی بتلائی جس کے معنی یہ ہیں کہ دل سے وہ بھی یہی چاہتے تھے کہ یزید کا اقتدار باقی نہ رہے کہ وہ فسق وفجور کا اقتدار ہے، مگر اس اقدام میں اندیشۂ ناکامی اور خوفِ فتنہ کو تقریباً یقینی سمجھنے کی وجہ سے انھوں نے حضرت حسین کا عملاً ساتھ نہیں دیا اور انھیں اس اقدام سے روکا بھی مگر نہ اس لئے کہ یزید کے خلاف ایسا اقدام ممنوع یا غیر مستحسن ہے یا وہ فاسق اور نااہل نہیں، یا وہ مستحقِ عزل نہیں۔

چنانچہ حافظ ابن کثیر محدث ومؤرخ کی عبارتِ ذیل سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح کھل کر سامنے آجاتی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

وامّا الحسین بن علی فان ولید تشاغل عنه بابن الزبیر وجعل کلما

بعث اليه يقول حتى تنظر وننظر ثم جمع اهله وبنيه وركب ليلة الاحد لليلتين بقيتا من رجب من هذه السنة بعد خروج ابن الزبير بليلة ولم يتخلف منه احد من اهله سوى محمد بن الحنفية فانه قال له واللّٰه يا اخى لأنت اعزاهل الارض علىّ وانى ناصح لك لا تدخلن مصرًا من هذه الامصار ولكن اسكن البوادى والرمال وابعث الى الناس فاذا بايعوك واجتمعوا عليك فادخل المصروان ابيت الا سكنى المصر فاذهب الٰى مكة فان رأيت ما تحب والا ترفعت الى الرّمال والجبال فقال لهٗ جزاك اللّٰه خيرًا فقد نصحت واشفقت وسارالحسين الى مكّة الخ. (البداية والنهاية ص ۱۴۷-۱۴۸ ج ۸)

ترجمہ: رہا معاملہ حسین بن علی کا تو ولید جب ابن الزبیر کے معاملہ میں لگ کر حسینؓ سے کچھ غافل ہوا اور جب بھی اُن سے (بیعت کے لئے) کہلاتا تو حضرت حسین جواب دیتے رہے کہ تم بھی سوچ سمجھ لو ہم بھی غور کر رہے ہیں، اس کے بعد انھوں نے اپنے اہل وعیال کو جمع کیا اور اس سنہ کے رجب کی دو راتیں رہی تھیں کہ وہ روانہ ہو گئے ابن الزبیر کی روانگی کے ایک رات بعد، اور ان کے خاندان میں سے کوئی بھی ساتھ سے نہیں رہا سوائے محمد بن الحنفیہ کے، تو محمد بن حنفیہ نے حضرت حسین سے کہا کہ خدا کی قسم میرے بھائی میں تمہیں اپنی نظر میں ساری دنیا سے زیادہ عزیز جانتا ہوں۔ اور میں تمہاری خیر خواہی سے یہ کہتا ہوں کہ اوّل تو تم کسی بھی شہر میں ان شہروں میں سے مت جاؤ، بلکہ دیہات اور ریگستان میں قیام کرو اور لوگوں کو اطلاع دو، اگر وہ تم سے بیعت کر لیں اور تم پر جمع ہو جائیں تب شہروں کا رخ کرو۔ اور اگر بہر صورت تم شہروں ہی میں رہنا چاہتے ہو تو مکہ چلے جاؤ، اگر وہاں وہ بات پوری ہو جائے جو تم چاہتے ہو فبہا ورنہ ریگستانوں اور پہاڑوں ہی میں قیام رکھو۔ اس پر حضرت حسین نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں جزائے خیر عطا فرمائے تم نے نیک مشورہ دیا اور شفقت کی، اور مکہ کا راستہ لیا۔

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت محمد بن الحنفیہ حضرت حسین کے اس اقدام کو جو یزید کے خلاف تھا کوئی بُرا اقدام یا شرعی گناہ نہیں سمجھتے تھے، صرف مصلحت کی وجہ سے اُن کی رائے نہ تھی، اگر وہ اسے شرعی جرم جانتے تو حضرت حسین کو کسی بھی درجہ میں لوگوں کی بیعت لینے کا مشورہ نہ دیتے، ان کا تدبیریں بتلانا کہ اگر تمہیں یہ کرنا ہی ہے تو دیہات میں قیام کرو، وفود بھیجو، بیعت لو، اگر بیعت

شروع ہو جائے اور لوگوں کی جمعیت تمہارے ساتھ ہو جائے تو پھر شہروں کا رُخ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے وہ شخص ہرگز نہیں دے سکتا، جو خلیفۂ وقت کے کردار کا معتقد ہو اور اسے بہرصورت تختِ حکومت پر برقرار رکھنا چاہتا ہو، ورنہ ان کی سیدھی نصیحت یہ ہوتی کہ تمہارے لئے کسی حالت میں بھی شرعاً یہ خروج جائز نہیں اور تم اس سے توبہ کرو اور اس خیال کو دل سے نکال دو۔ خلیفۂ ارشد و عادل کے ہوتے ہوئے تمہیں کس طرح یہ حق پہنچتا ہے کہ اس کے خلاف بغاوت کرو۔

اور یہ کہ میرے بھائی جب یہ کام کرنا ہی ہے، تو صحیح تدبیر اختیار کرو وہ طریقہ مفید نہیں ہوگا، جو تم اختیار کرنا چاہتے ہو، تو تدبیریں بتلانا اور نفسِ خروج سے نہ روکنا اس کی واضح دلیل ہے کہ ایک تو محمد بن الحنفیہ اس اقدام کو کوئی شرعی جرم نہیں جان رہے تھے، ورنہ صاف لفظوں میں اسے روک دیتے۔ دوسرے یزید کو خلیفۂ ارشد یا امیر عادل نہیں مان رہے تھے ورنہ اس کے خلاف تدبیر نہ بتلاتے، تیسرے خود ان کی بیعت خلیفہ کے کردار کی کسی خوبی کی بناء پر نہ تھی، بلکہ اثارتِ فتنہ سے بچنے کے لئے تھی۔ گویا فی نفسہٖ تو یزید کے خلاف اقدام برا نہیں جانتے تھے بالعرض خارجی وجوہ واسباب کی بناء پر اُسے مفید اور مثمر نہ سمجھنے کی وجہ سے اس سے روکتے تھے، جو اس وقت کے عام اکابر صحابہ و تابعین بالاحسان کا رویّہ تھا۔

اس لئے عباسی صاحب کا محمد بن الحنفیہ کا نام لے کر اُن کی خصوصی بیعت سے خصوصی طور پر یزید کے کردار کی خوبی پر استدلال کرنا یا اُن کے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا عملاً ساتھ نہ دینے سے حضرت حسین کے اس اقدام کو خلافِ شرع یا خلافِ عقل کہنا یا انھیں باغی سمجھنا یا انھیں اس اقدام پر مستحقِ اجر و ثواب نہ جاننا، یا ان کی موت کو موتِ شہادت نہ سمجھنا تاریخی شہادتوں کی کھلی تکذیب ہے۔ جسے ''تاریخی ریسرچ'' یا ''بے لاگ تبصرہ'' کا نام دینا برعکس ''نہند نامِ زنگی کافور'' کا مصداق ہے۔

عباسی صاحب کا تیسرا منصوبہ

حضرت حسینؓ پر زمانہ سازی کا الزام

عباسی صاحب کا تیسرا منصوبہ یہ ہے کہ ان کے زعم میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے یہ غیر شرعی اور غیر عقلی حالات کسی ہنگامی حالت کا اتفاقی ثمرہ نہ تھے، بلکہ عیاذاً باللہ وہ بچپن ہی سے اپنے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صلح جوئی اور صلح کوشی کے برخلاف جتھے بندی اور گروہ سازی کے خوگر تھے، جیسا کہ بچپن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منبر نبوی پر دیکھ کر ان کے ٹوک دینے سے انھوں نے اس پر استدلال فرمایا ہے کہ گویا بچپن سے ان کی جبلت ہی میں یہ اکھاڑ پچھاڑ خمیر شدہ تھی، جسے دیکھ کر ان کے فہم کی داد دینی پڑتی ہے۔

اگر نگاہِ حقیقت بیں سے دیکھا جائے، جس سے عارفینِ مقامات عرفاء کے قلبی مقامات کو دیکھتے ہیں تو منکشف ہوگا کہ جیسے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا صلح کل ہونا یا رسمی صلح جوئی سے کوئی واسطہ نہیں جس کا منشاء دنیا سازی ہوتا ہے، ایسے ہی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس مقولہ کا جتھے بندی یا گروہ سازی کے جذبات سے دور کا بھی واسطہ نہیں، جس کا منشا عموماً کبر نفس اور آزارِ رسانیٔ خلق ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس مقولہ کا تعلق جتھے بندی کے جذبات سے نہیں، بلکہ محبتِ نبوی کے جوش میں طبعی غیرت سے ہے، جو قلب کے اونچے مقامات میں سے ہے۔ باپ کی گدی پر کسی دوسرے کو دیکھ کر غیرت کا جوش تو ابھر سکتا ہے تکبر کا نہیں اُبھر سکتا، کہ اس سے لڑنے مرنے اور جتھے بندی کے جذبات مشتعل ہونے لگیں۔ دوسرے یہ کہ کبر نفس کا اُبھار جو جتھے بندی کا سر منشاء ہے، خود اپنے سے کسی کو اونچا دیکھ کر ہوتا ہے، اور یہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی نسبت سے کوئی ایک کلمہ بھی حضرت عمر کو نہیں کہتے بلکہ اپنے جدّ پاک کی نسبت بیچ میں لا کر ان سے خطاب کر رہے ہیں، جو اس کی ہی کھلی دلیل ہوسکتی ہے کہ اس کا منشاء اپنے جدّ پاک کی محبت کے زیر اثر طبعی غیرت تھی، جو محبت کا خاصہ ہے، پھر جتھے بندی کے مظاہرہ کا کوئی موقعہ بھی تو ہو کہ اس کی وجہ سے جتھے

بندی کے جذبات ابھرتے۔ یہاں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ منبر نبوی پر خطبہ دیتے ہوئے دربارِ خداوندی میں حاضر ہیں اور مقامِ عبادت میں کھڑے ہوئے تھے نہ کہ مقامِ ریاست وحکمرانی میں تھے، اور ظاہر ہے کہ کسی کو مقامِ عبادت میں دیکھ کر جتھے بندی یا کبر نفس کے جذبات ابھرنے کے کوئی معنی نہیں، کیوں کہ ایسے موقع پر اگر خود اپنے حق میں کہ ہم کیوں اس عبادت کے مقام پر نہیں اپنے جذبات اُبھر سکتے ہیں تو غبطہ کے، جیسے قیامت کے دن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادتِ کبریٰ اور مقاماتِ رفیعہ کو دیکھ کر انبیاء علیہ السلام غبطہ کریں گے۔ اور اگر اپنے بڑے کی نسبت سے اپنے اندر یہ جذبات ابھر سکتے ہیں کہ اس موقعہ پر اپنے بڑے کی عبادت یاد آجائے کہ یہ ان کا مقام تھا بالخصوص جب کہ یہ مقام اُنہی سے جاری بھی ہوا ہو، تو غیرت کے جذبات اُبھر سکتے ہیں جو ان کی محبت سے ابھر سکتے ہیں۔ اور یہ دونوں ہی مقام محمود اور مستحسن ہیں۔ اس موقعہ پر چوں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے منبر شریف کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت دے کر حضرت عمر سے خطاب کیا تو اس سے وہی غیرت ٹپکتی ہے، جو ایسے مواقع پر غیور طبیعتوں سے ٹپکنی چاہیئے، لیکن ساتھ ہی چوں کہ بچپن بھی ہے اس لئے اس کی تعبیر بچکانہ انداز سے ہوئی ہے، جس سے معصومیت ٹپک رہی ہے۔

مگر چوں کہ بدقسمتی سے عباسی صاحب کا منصوبہ ہی یہ ہے کہ یزید کو اونچا دکھانے کے لئے ایک اونچی ذات کو نیچا دکھلانے کی کوشش کریں، اس لئے انھیں بچپن کی معصومانہ حرکتیں بھی مجرمانہ حرکتیں نظر آئیں۔ اور فضائل کے مقامات بھی زوائل کے درجات ہو کر نظر پڑے، پس انھیں پہلے اپنے دل کا جائزہ لینا چاہئے تھا، پھر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قلبی مقامات پر گفتگو کرتے۔

حضراتِ حسنینؓ کی فطرتِ صالحہ کا باہمی فرق

اس موقع پر محض حقیقتِ واقعہ سامنے لانے کے لئے یہ عرض کرنے کی جرأت ہوتی ہے کہ عباسی صاحب نے حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کی طبائع میں خلقی فرق دکھلانے کی کوشش کی ہے اور اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ان دونوں مقدس بھائیوں کی مقدس طبیعتوں میں یقیناً کافی فرق تھا، لیکن اس فرق کی وہ تعبیر جو عباسی صاحب نے کی ہے غلط اور خلافِ واقعہ بھی ہے

اور ان کی توہین بھی ہے کہ حضرت حسن کی طبعی خو صلح جوئی کی تھی اور حضرت حسین کی اس کے برعکس جتھے بندی کی۔ معاذ اللہ۔

ان کے قلبی احوال اور اخلاقی مقامات کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ پر حب فی اللہ کا غلبہ تھا اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر بغض فی اللہ کا، جو کمالِ ایمان کے دو اعلیٰ مقامات ہیں۔ ارشادِ نبوی ہے:

من احب فی اللّٰہ وابغض فی اللّٰہ واعطی للّٰہ ومنع للّٰہ فقد استکمل الایمان. (مشکوٰۃ شریف)

ترجمہ: جس نے اللہ ہی کیلئے محبت کی اور اللہ ہی کیلئے عداوت کی اور اللہ ہی کیلئے دیا اور اللہ ہی کیلئے ہاتھ روک لیا، تو اس نے ایمان کامل کرلیا۔

یہ دونوں شانیں درحقیقت انبیاء علیہم السلام کی ہیں، انہی کے طفیل میں وارثانِ نبوت کو حسبِ استعداد ملتی ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی یہی دونوں شانیں حدیث پاک میں ارشاد فرمائی ہیں کہ:

بُعثتُ مَرْحَمَةً وَمَلْحَمَةً .

ترجمہ: میں رحمت بنا کر بھی بھیجا گیا ہوں اور جنگ بنا کر بھی۔

ایک جگہ ارشاد ہے۔

اَنَا الضَّحُوكُ الْقَتَّالُ.

ترجمہ: میں بہت ہنس مکھ بھی ہوں اور بہت جنگجو بھی۔

جس سے واضح ہے کہ صلح و جنگ دونوں نبوت کی شانیں ہیں۔ آپ ایک شان کے ساتھ رحمۃ للعالمین تھے اور ایک شان کے ساتھ نذیر للعالمین۔ مہر اور قہر کی یہی دو شانیں ایمان کے دو بازو ہیں کہ ان کے جمع ہونے ہی سے ایمان کا پرندہ عرش تک پرواز کرتا ہے۔

حضرت حسنؓ و حسینؓ میں یہ دونوں شانیں جمع تھیں، جزوِ نبی ہونے کی وجہ سے خلقۃً بھی اور پیروِ نبی ہونے کی وجہ سے بہ فیضانِ نبوی اکتساباً بھی، مگر حضرت حسن میں حب فی اللہ کے غلبہ سے

شانِ مہر و جمال کا غلبہ تھا اور حضرت حسین میں بغض فی اللہ کے غلبہ سے شانِ قہر وجلال کا غلبہ تھا، اس لئے حضرت حسن کی نظر تو معروف پر پڑتی تھی، جو حب فی اللہ کا تقاضا ہے اور اس لئے آپ کی طبع مبارک پر احسان و ایثار مستولی تھا، جس کے تحت لوجہ اللہ آپ نے اپنے جائز حق اور آئے ہوئے ملک سے بھی دست برداری دے دی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی نظر منکر پر پڑتی تھی، جو بغض فی اللہ کے مقام کا تقاضا ہے اور اسلئے آپ کی طبع مبارک میں برائی کے مٹانے کا جوش اور فاسقوں کو دبانے اور ظالموں سے دبے ہوئے حقوق لے کر اہلِ حقوق کو پہنچانے کا ولولہ کارفرما تھا۔

بالفاظِ دیگر ان دو مقاموں کی اصطلاحی تعبیریوں کی جاسکتی ہے کہ حضرت حسن میں شانِ صدیقیت نمایاں تھی، تو ان کے تمام افعال واحوال **زاهدًا فی الدنیا راغبًا فی الآخرة** کا مصداق تھے، جو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی شان حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ میں شانِ فاروقیت نمایاں تھی تو ان کے تمام افعال واحوال میں **قویًا امینًا لَا یخاف فی اللّٰه لَوْمَة لائمٍ** کا مصداق تھے، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کی شان بیان فرمائی۔

غرض حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی طبیعت میں رحمت وشفقت آگے آگے تھی، جو صدیقیت کا تقاضا ہے، مگر دنیاداری کے انداز سے نہیں جسے عوام صلح جوئی یا صلح کل سے تعبیر کرتے ہیں کہ اس سے استرضاءِ خلق کی بو آتی ہے، جس سے حضرت امام بری تھے۔ اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی طبیعت میں اس کے برعکس جوش وجلال کا رنگ اور منکر سے تنفر آگے آگے رہتا تھا، جو فاروقیت کا تقاضا ہے، مگر دنیاداری کے رنگ سے نہیں جسے عوام الناس جتھے بندی اور اکھاڑ پچھاڑ سے تعبیر کرتے ہیں، جس سے ایذا رسائیٔ خلق اللہ کی بو آتی ہے، جس سے حضرت امام بری تھے، بلکہ یہ دونوں شانیں روحانیت کے دو اعلیٰ مقام تھے جن کا شرعی لقب وہی حب فی اللہ اور بغض فی اللہ ہے، جو اہل اللہ کے قلوب کے رفیع ترین مقاماتِ باطن میں سے ہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو حب فی اللہ کا سرنامہ مروت وحلم ہے اور بغض فی اللہ کا سرنامہ غیرت ومحبت ہے، چنانچہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی پوری زندگی مروت وحلم سے بھرپور ہے،

جس سے ایثار اور اپنے جائز حقوق سے دست برداری بلکہ حاصل شدہ حقوق سے لوجہ اللہ کنارہ کشی کے افعال کا ظہور ہوا، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی پوری زندگی محبتِ نبوی کی وجہ سے غیرت و حمیت سے معمور ہے، جس سے اخذِ حقوق اور دفعِ مظالم کے افعال کا ظہور ہوا، حتی کہ اسی دفعِ مظالم اور ردّ منکرات کے کاموں میں اپنی جان پاک بھی جان آفریں کو دے کر شہادتِ عظمیٰ کے مقام پر جا پہنچے۔

پس حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے جو خطاب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا جب کہ وہ منبر نبویؐ پر کھڑے ہوئے تھے، وہ اسی غیرت و محبتِ نبوی سے ابھرا ہوا خطاب تھا جو سرتا سر دین اور مقاماتِ یقین میں سے ہے، نہ کہ بقول عباسی صاحب کے جتھے بندی کی خو کی بناء پر، جو اُن کے مقامِ رفیع کی غلط اور سوقیانہ تعبیر ہے اور ان کے ہنر کو عیب دکھلانا ہے۔

چشم بداندیش کہ برکندہ باد　　عیب نماید ہنرش در نظر

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے نفئ صحابیت، ان پر الزامِ بغاوت اور خرابئ جبلت کے جو تین منصوبے عباسی صاحب نے تیار کیے تھے بلاشبہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی مقدس ذات ان تینوں الزاموں سے برَی اور بالاتر ثابت ہوگئی اور آسمان کی طرف جو تھوکا گیا تھا وہ تھوکنے والوں ہی کے منہ پر آپڑا۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ بلاشبہ سیدِ مسلمین، سردارِ شبّانِ جنت، ریحانۂ نبوی اور محبوبِ خداوندی ہیں، ان سے صحابی، صاحبِ روایت صحابی اور اہل بیت صحابی ہونے کے فضائل کوئی نہیں چھین سکتا، اگر ان فضائل کے ثبوت سے یزید کا فسق نہیں اٹھ سکتا تو نہ اُٹھے، وہ بہر صورت صاحبِ فضائل رہیں گے، بلکہ جب حضرت حسین سے یزید کا تقابل ڈال کر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی توہین کی ٹھانی گئی تو ان کی حقیقی فضیلت اور بزرگی اور ان کے پاکیزہ ترین کردار کی پوری نوعیت اس وقت تک واشگاف نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کی ضد سامنے نہ لائی جائے۔ اور یزید کے بارے میں محدثین، فقہاء، متکلمین اور محقق مؤرخین نے جو کچھ نقطۂ نظر پیش کیا ہے نمایاں نہ کر دیا جائے، گو اجمالی طور پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے تذکرہ میں اس کا ذکر بھی آچکا ہے، مگر مذکورہ مصلحت کے سبب

یزید کے قلب کا جو رُخ ائمہ فن سمجھے ہوئے ہیں اور نقل کرتے چلے آرہے ہیں، اس کا واشگاف کر دیا جانا بھی ضروری ہے۔ اس لئے ہم آئندہ سطور میں یزید پر بھی قدرے تفصیل سے کلام کریں گے۔

یزید اور اُس کا کردار

یزید کا ذاتی فسق و فجور بھی کچھ کم نہ تھا۔ دیانات میں اس کا قصور اور فتور حافظ ابن کثیر فقیہ الہراسی وغیرہ نے نہایت صفائی اور فصاحت سے نقل کیا ہے، جو کسی موقعہ پر آئے گا، لیکن جس فسق نے اُسے مبغوضِ خلائق بنایا وہ اُس کا اجتماعی رنگ کا فسق تھا، جس نے امت میں فتور پیدا کر دیا۔ ذاتی فسق سے تو محض ذات تباہ ہوتی ہے، لیکن اجتماعی فسق سے امت اور اجتماعیت تباہ ہو کر رہ جاتی ہے، اس لئے علماء اور فقہاء نے زیادہ تر یزید کے اسی فسق کا ذکر کیا ہے اور اسی پر احکام مرتب کیے ہیں، پھر اس میں بھی قبیح ترین فسق جس نے امت میں اس کی طرف سے ذہنی اشتعال پیدا کر دیا وہ قتلِ حسین ہے جو اس کی امارت کا شاہ کار ہے۔ ابن کثیر کہتے ہیں:

وقد تقدم انهٗ قتل الحسين واصحابهٗ على يدى عبيدالله ابن زيد .

(البداية والنهاية ص۲۲۲ج۸)

ترجمہ: اور یہ گزر چکا ہے کہ (یزید) نے حسین اور ان کے ساتھیوں کو عبیداللہ ابن زیاد کے ہاتھ سے قتل کیا۔

کوئی وجہ نہیں کہ قاتل حسین کو اس قتل پر خوشی نہ ہو، قسطلانی نے شارحِ بخاری علامہ سعد الدین تفتازانی سے نقل کیا ہے کہ:

والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشارهٗ بذلك واهانته اهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادًا.

(قسطلانی ص۱۲۴-۱۲۵ج۵)

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا قتلِ حسین سے راضی ہونا اور اہانتِ اہلِ بیتِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، ان چیزوں میں سے ہیں جو معنوی طور پر تواتر کے ساتھ ثابت شدہ ہیں، اگرچہ ان کی تفصیلات

اخبارِ آحاد ہیں۔

قسطلانی کا بلانکیر تفتازانی سے یہ عقیدہ اور واقعہ نقل کرنا اس عقیدہ اور واقعہ سے خود اُن کی موافقت کی کھلی دلیل ہے، کیوں کہ نہ انھوں نے اس قول کی تردید کی نہ اس پر نکیر کی، بلکہ اسے بطور استشہاد پیش کیا ہے، اسلئے ایک محدث اور ایک متکلم کے اتفاق سے یزید کی رضا بقتل الحسین اور اس کا فسق ثابت ہوتا ہے۔ پھر جب کہ تفتازانی فسق یزید کو جو جوازِ لعن سے واضح ہے، متفق علیہ اور اس واقعہ رُضاء بالقتل کو معناً متواتر بھی فرما رہے ہیں، تو ان دونوں ائمہ حدیث وکلام کے نزدیک یہ بطور ایک متواتر عقیدہ وچیز کے واجب التسلیم ثابت ہوتا ہے، جو دو کا مسئلہ نہ رہا، بلکہ اجماعی بات ہوگئی۔

حافظ ابن کثیر نے ذخیرۂ احادیث سے بھی ایسی روایتیں نقل کی ہیں، جن سے یزید کی رضا قتلِ حسین سے ثابت ہوتی ہے، اس سلسلہ میں ایک مفصل روایت تو ابی مخنف کی ہے، جس کی روایتوں کو سبائی روایت کہہ کر عموماً ناصبی لوگ رد کر دیتے ہیں، لیکن اسی مضمون کو قدرے اجمال کے ساتھ محدث ابن ابی الدنیا نے محد ثانہ طریق سے روایت فرمایا ہے، جس کا متن یہ ہے کہ:

وقد رواه ابن ابی الدنيا عن ابی الوليد عن خالد بن يزيد بن اسد عن عمار الدّهنی عن جعفر قال لما وضع رأس الحسين بين يدی يزيد وعنده ابوبرزة وجعل ينكيت بالقضيب فقال لهٗ ارفع قضيبك فلقد رأيت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يلثمه. (البداية والنهاية ص۱۹۸ ج۸)

ترجمہ: ابن ابی الدنیا نے ابوالولید سے انھوں نے خالد بن زید بن اسد سے انھوں نے عمار دہنی سے، انھوں نے حضرت جعفر سے روایت کیا ہے کہ جب حضرت حسین کا سر یزید کے سامنے رکھا گیا اور اس کے پاس ابوبرزہ (اسلمی صحابی) تھے اور یزید نے چھڑی سے (حضرت حسین کے منہ پر) چوکے مارنے شروع کیے تو ابوبرزہ نے فرمایا کہ اپنی چھڑی ہٹا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جگہ کا بوسہ لیتے ہوئے دیکھا ہے۔

کیا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے چہرۂ مبارک کو چھڑی سے چوکا لگانا قتلِ حسین سے ناخوشی اور نارضائی کی دلیل ہوگی؟ اور آیا یہ گستاخانہ نازیبا اور تحقیر آمیز رویّہ وہ شخص اختیار کرسکتا ہے جو اس قتل سے ناخوش ہو یا وہ کرے گا جو دل میں انتہائی خوشی کے جذبات لئے ہوئے ہو؟

بلاشبہ یزید کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے چہرۂ مبارک سے یہ تحقیر آمیز رویہ جو ایک دشمن کے ساتھ کیا جاتا ہے، کسی طرح بھی اس قتل سے یزید کی ناخوشی کا ثبوت نہیں بن سکتا، بلکہ رضا کی کھلی علامت ہے۔ اس لئے قسطلانی کی روایت اور تفتازانی کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے، اس روایت سے کافی مضبوط ہو جاتا ہے کہ یزید قتلِ حسین سے راضی اور خوش تھا۔

حافظ ابن کثیر نے یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر یزید کے پاس لے جانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ترجیح سر کے لے جائے جانے کو دی ہے، اور پھر بطور استشہاد ابومخنف اور ابن ابی الدنیا کی روایتیں پیش کی ہیں، جن کو بلا جرح قبول کیا ہے، ان میں سے ہم نے ابن ابی الدنیا کی روایت ابن کثیر سے پیش کی ہے۔

گو عباسی صاحب نے تو سرے سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر کو تن سے جدا کیے جانے ہی کا انکار کر دیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا سر مبارک ابن زیاد کے پاس بھی نہیں آیا، چہ جائے کہ یزید کے پاس لے جایا جاتا، اور اسے دیکھ کر اسے خوش ہونے کی نوبت آتی، جس کو ابن ابی الدنیا کی روایت سے ابھی پیش کیا گیا، چنانچہ وہ کربلاء کے معرکے کے متعلق فرماتے ہیں۔

”نہ کوئی باقاعدہ جنگ ہوئی، نہ مقتولین کے سر جسم سے جدا ہوئے، نہ ان کی تشہیر کی گئی۔ وہ ایک حادثۂ محزون تھا جو یکا یک پیش آ گیا اور گھنٹے آدھ گھنٹہ میں ختم ہو کر فریقین کے مقتولین کو نمازِ جنازہ پڑھ کر دفن کرا دیا گیا تھا۔ (خلافتِ معاویہ و یزید ص ۲۶۵)

مگر ہم ان کے تاریخی قیاسات کو صحیح بخاری کے مقابلہ پر کوئی اہمیت نہیں دے سکتے۔ بخاری کی واضح روایت یہ ہے کہ:

حدثنا محمد بن الحسين بن ابراهيم ثنا انس بن مالك قال اتى عبيدالله بن زياد برأس الحسين فجعل فى طست فجعل يتكت وقال فى حسنه شيئًا فقال انس كان اشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم وكان محضوبًا بالوسمة. (بخاری ص۹۳۰ ج۱)

ترجمہ: بیان کیا ہم سے محمد بن حسین بن ابراہیم نے، انھوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا انس بن مالک نے، انھوں نے کہا کہ عبید اللہ ابن زیاد کے پاس حضرت حسین کا سر لایا گیا۔ جسے ایک طشت میں رکھا

گیا تو اس نے سر کو چوکے دینا (ٹھونگنا) شروع کیا اور ان کے حسن و جمال کے بارے میں کچھ کہا۔ تو انس بن مالک نے فرمایا کہ حسین رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ مشابہ تھے۔

ادھر علامہ بدرالدین عینی شارحِ بخاری نے مسند بزار سے اس پر اتنے جملہ کا اور اضافہ کیا ہے:

وزاد البزار من وجه آخر عن انس قال فقلت لهٗ انی رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یلثم حیث یقع قضیبك. (عینی شرح بخاری ص۶۵۷ ج۷)

ترجمہ: اور بزار نے اور ایک دوسرے طریقہ سے حضرت انس سے یہ جملہ اور زائد روایت کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ اس جگہ کو چومتے تھے، جس جگہ یہ تیری چھڑی لگی ہے۔

حافظ ابن حجر نے بخاری کی اس روایت کی مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے طبرانی کی روایت سے یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے۔

وللطبرانی من حدیث زید بن ارقم فجعل یجعل قضیبا فی یده فی عینه وانفه فقلت ارفع قضیبك فقد رأیت فم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فی موضعه وله من وجه آخر عن انس نحوهٗ. (فتح الباری ص۷۵ ج۷)

ترجمہ: اور طبرانی کی روایت سے زید بن ارقم کی حدیث میں یہ ہے کہ ابن زیاد نے اپنے ہاتھ کی چھڑی سے یہ شروع کیا کہ چھڑی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی آنکھ میں اور ناک میں دینے لگا تو میں نے کہا کہ اپنی چھڑی اُٹھا، تحقیق کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک کو اس موقع پر رکھے ہوئے دیکھا ہے اور طبرانی ہی کی ایک اور طریق سے یہی روایت حضرت انس سے بھی مروی ہے۔

علامہ عینی نے اس موقعہ کی کچھ اور تفصیلات بھی ذکر کی ہیں کہ جب زید بن ارقم عبیداللہ ابن زیاد کو چھڑی سے حضرت حسین کے چہرے کو ٹھونگنے پر ڈانٹ چکے تو رونے لگے۔

ثم انفضح الشیخ یبکی فقال له ابن زیاد ابکی اللّٰہ عینیك فواللّٰہ لولا انك شیخ قد خرفت وذهبت عقلك لضربت عنقك فقام وخرج فسمعت الناس یقولون واللّٰہ لقد قال زید بن ارقم قولاً لوسمعه ابن زیاد لقتله فقلت ما الذی قال قال مرّبنا وهو یقول انتم یا معشر العرب عبید بعد الیوم قتلتم ابن فاطمة وامّرتم ابن مرجانة فهو یقتل خیارکم ویستعبد شرارکم. (عینی ص۶۷۵ ج۷)

ترجمہ: تو (زید بن ارقم) رونے لگے تو ابن زیاد نے کہا خدا تیری آنکھوں کو روتا ہوا ہی رکھے، خدا کی قسم اگر تو بڑھا نہ ہوتا جو سٹھیا گیا ہو اور عقل تیری ماری گئی نہ ہوتی تو میں تیری گردن اڑا دیتا، تو زید بن ارقم کھڑے ہو گئے اور یہاں سے نکل گئے تو میں نے لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا وہ کہہ رہے تھے کہ واللہ زید بن ارقم نے ایک ایسا کلمہ کہا ہے کہ اگر ابن زیاد اسے سن لیتا تو انھیں ضرور قتل کر دیتا۔ تو میں نے کہا کیا کلمہ ہے، جو زید بن ارقم نے فرمایا؟ تو کہا کہ زید بن ارقم جب ہم پر گذرے تو کہہ رہے تھے کہ اے گروہِ عرب آج کے بعد سمجھ لو کہ تم غلام بن گئے، تم نے ابن فاطمہ کو تو قتل کر دیا اور سردار بنا لیا ابن مرجانہ (ابن زید) کو جو تم میں کے بہترین لوگوں کو قتل کرے گا اور بدترین لوگوں کو پناہ دے گا۔

جس پر علامہ عینی زید بن ارقم انصاریؓ کی مدح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قلت فللّٰہ زید بن ارقم الانصاری الخزرجی من اعیان الصحابة غزا مع النبی صلّی اللّٰه علیه وسلم سبع عشرة غزوةً وشرك صفین مع علیّ ابن ابی طالب وکان من خواص الصحابة ومات بالکوفة سنة ست وستین وقیل ثمانیة وستین. (عینی ص ۶۵۷ ج ۷)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ خدا بھلا کرے زید بن ارقم انصاری خزرجی کا، جو اکابر صحابہ میں سے ہیں، جنھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سترہ جہاد کیے اور جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے اور خواص صحابہ میں سے تھے اور کوفہ میں وفات پائی ۶۶ھ میں۔ اور ایک قول میں یہ ہے کہ ۶۸ھ میں۔ (یہ جلیل القدر اور صاحبِ مناقب صحابی اور ابن زید کی زبان پر ان کی یہ قدر و منزلت کہ بڑھے تو سٹھیا گیا ہے اور تیری عقل ماری گئی ہے)۔

مگر اس بد باطن نے اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی آنکھ ناک کو اپنی چھڑی سے کریدا تھا تو آخر کار اس کا بدانجام یہ ہوا کہ:

ثم ان اللّٰه جازیٰ هٰذ الفاسق الظالم عبیداللّٰه بن زیاد بان جعل قتلهٗ علی یدی ابراهیم بن اشتریوم السبت لثمان بقین من ذی الحجة سنة ست وستین علی ارض یقال لها الجازر بینها وبین الوصل خمسة فراسخ وکان المختار بن ابی عبیدة الثقفی ارسله لقتال ابن زیاد ولما قتل ابن زیاد جیء برأسه و برء وس اصحابه وطرحت بین یدی المختار وجاء ت حیّة دقیقه تخلّلت

الرء وس حتی دخلت فی فم ابن مرجانة وھو ابن زیاد وخرجت من منخرہ وخرجت من فیه وجعلت تدخل وتخرج من رأسه بین الرؤس ثم ان المختار بعث برأس ابن زیاد برؤس الذین قتلوا معهٗ الیٰ محمد بن الحنفیة وقیل الیٰ عبداللّٰه ابن الزبیر فنصبها بمکة واحرق ابن الاشتر جثة ابن زیاد وجثة الباقین.

(عینی ص۶۵۷ ج۷)

ترجمہ: کہ پھر اللہ نے فاسق ظالم عبیداللہ ابن زیاد کو بدلہ یہ دیا کہ اس کا قتل ابراہیم بن الاشتر کے ہاتھ سے شنبہ کے دن ۸/ ذی الحجہ ۶۶ھ کو اس سرزمین پر کرایا جسے جازر کہا جاتا ہے، اور اس میں اور موضع وصل میں پانچ میل کا فصل ہے۔ (جس کا واقعہ یہ ہوا کہ) مختار بن ابی عبیدہ ثقفی نے اسے ابن زیاد سے جنگ کرنے کے لئے بھیجا۔ اور جب ابن زیاد قتل ہو گیا، تو اس کا سر اور اس کے ساتھیوں کے سر لائے گئے اور مختار کے سامنے ڈال دیئے گئے تو ایک پتلا سا نپ آیا جوان سروں کے درمیان میں گھوما اور چھانٹ کر ابن مرجانہ (ابن زیاد) کے منہ میں گھسا اور اس کے ناک کے نتھنوں سے نکلا اور پھر ناک کے نتھنوں میں گھسا اور منہ سے نکلا اور وہ یہی کرتا رہا کہ ان سب سروں میں سے صرف ابن زیاد کے سر میں گھستا اور نکلتا۔ پھر مختار نے ابن زیاد اور اس کے ساتھیوں کے سروں کو محمد بن الحنفیہ کے پاس بھیجا اور کہا گیا کہ عبداللہ ابن الزبیر کے پاس بھیجا تو وہ مکہ میں لٹکائے گئے اور ابن الاشتر نے ابن زیاد کی لاش اور باقیوں کی لاشوں کو جلا دیا۔

یہی واقعہ حافظ ابن کثیر نے بھی ترمذی کی روایت سے ذکر کیا ہے، جس میں ابن زیاد اور اس کے ساتھیوں کے سروں کا مسجد میں رحبہ میں رکھا جانا اور سانپ کا بار بار آنا اور لوگوں کا اسے غائب ہو ہو کر آتے دیکھ کر چلانا کہ وہ آیا وہ آیا، اور اس کا سارے سروں میں سے صرف ابن زیاد ہی کے سر کو منتخب کر کے اس کے نتھنوں میں گھسنا اور منہ سے نکلنا، منہ میں گھسنا اور نتھنوں سے نکلنا اور دو یا تین بار ایسا ہی ہونا بالتفصیل نقل کیا ہے جو البدایہ والنہایہ (ص۱۹۱ ج۸) میں مذکور ہے، جسے ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے۔

یہ درحقیقت ''چاہ کندہ را چاہ در پیش'' کی کھلی ہوئی مثال ہے، یعنی اگر اس نے حسینؓ کے سر کی بے حرمتی اپنی چھڑی سے کی تو خدا نے اس کے سر کی بے حرمتی اس جانور کے ذریعہ کرائی جو بنصِ حدیث قبروں میں معذّبین پر مسلط کیا جاتا ہے، بندوں کی بے حرمتی سے خدا کا کسی کی بے حرمتی فرمانا

کہیں زیادہ اشد ہے۔ **العیاذ باللّٰہ العلی العظیم**o

بہر حال حضرت حسین کے سر کو طشت میں ابن زیاد کے سامنے لائے جانے اور ابن زیاد کے اس کی بے حرمتی کرنے اور اپنے اندرونی خبث کو نمایاں کرنے کی یہ تفصیلات جن کو محدثینِ کبار بخاری، بزار، طبرانی، ابن حجر عسقلانی، بدرالدین عینی نے محدثانہ طریق سے پیش کیا، انس بن مالک اور زید بن ارقم جیسے جلیل القدر صحابہ سے روایت کیا، تو کیا یہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سر کو تن سے جدا کیے جانے کے کھلے کھلے دلائل نہیں ہیں؟ اور ان کے مقابلہ میں کیا چند تاریخی ٹکڑے اور وہ بھی مستشرقینِ یورپ کی اعانت سے اور ان سے اخذ کردہ اقتباسات کسی بھی وقعت و اہمیت دینے کے مستحق ہیں؟

اب جب کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاک اور مقبول عنداللہ سر کو جسم سے جدا کیے جانے کا ثبوت معناً متواتر ثابت ہوتا ہے، تو پھر یہ کیوں ممکن نہیں کہ یہ سر یزید کے دربار میں بھی پہنچایا گیا ہو۔ آخر اس واقعہ کی روایت سے کیا وجہ انکار کی ہوسکتی ہے؟ بلکہ تعجب انگیز تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ ابن مرجانہ اپنے اتنے بڑے اہم کارنامہ کو یزید کے سامنے عملاً پیش نہ کرتا اور اس سر کو یزید کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اس کے دربار میں نہ بھیجتا۔ جس کا حاصل کرنا اسے ابن زیاد جیسے ظالم و قاسی کے بغیر مشکل تھا۔ اس لئے حافظ ابن کثیر کی پیش کردہ وہ روایت جو انھوں نے ابن ابی الدنیا سے نقل کی ہے اور جس کا متن سطورِ بالا میں ابھی ہم نے پیش کیا ہے، کوئی وجہ نہیں کہ اسے قبول نہ کیا جائے، جب کہ روایتاً تو ابن کثیر کی نقل ہو، جس پر انھوں نے کوئی جرح نہیں کی اور درایتاً عقلِ سلیم کے مطابق بھی ہو کہ ابن مرجانہ کا اپنا اتنا بڑا اہم کارنامہ جسے یزید بظاہر اسباب سخت مشکل اور دشوار سمجھ رہا تھا، اس کے آگے پیش کر دینا وقت اور دستور کے عین مطابق تھا۔ اور ساتھ ہی اس کے شواہد و متابعات حدیث کی اتنی اہم اور متعدد روایتیں ہوں تو کوئی وجہ اس سے انکار کی نہیں ہوسکتی۔

اسی لئے یزید حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر دیکھ کر اولاً خوش ہوا، جو اس کے دل کی کیفیت تھی کہ جس رقیب سے ملک کے زوال کا اندیشہ تھا وہ ختم ہوگیا، لیکن پھر فوراً ہی اس خوشی پر نادم بھی ہوا۔

لما قتل ابن زیاد الحسین و من معه بعث رؤسهم الی یزید فسرّ بقتله

اولاً وحسنت بذٰلك منزلة ابن زياد عنده ثم لم يلبث الا قليلاً حتى ندم الخ.

(البدایہ ص۲۳۲ ج۸)

ترجمہ: جب ابن زیاد نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو مع ان کے ساتھیوں کے قتل کر دیا اور ان کے سر یزید کے پاس بھیجے تو وہ اس قتل سے خوش ہوا اور اس کی وجہ سے ابن زیاد کا رتبہ اس کے یہاں بلند ہو گیا، مگر (اس خوشی پر) تھوڑی دیر بھی نہ گذری کہ نادم ہوا۔

یہ فوری ندامت اسی قاتلِ حسین ابن مرجانہ کو برا بھلا کہنے اور اس پر لعنت کرنے کی صورت میں ظاہر ہوئی، جس کی وجہ اس نے خود ہی ظاہر کر دی۔

فلم يفعل بل ابى عليه وقتله فيبغضنى لقتله الى المسلمين وزرع فى قلوبهم العداوة فابغضنى البر والفاجر بما استعظم الناس من قتلى حسيناً مالى ولا بن مرجانة قبّحه الله وغضب الله عليه. (البدایہ ص۲۳۲ ج۸)

ترجمہ: ابن مرجانہ نے وہ نہ ہونے دیا (جو حسین چاہتے تھے کہ یا تو انھیں آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جہاں چاہیں چلے جائیں، یا انھیں سرحدات کی طرف جانے دیا جائے کہ جہاد میں زندگی بسر کریں، یا انھیں یزید کے پاس جانے دیا جائے کہ وہ خود اس سے معاملہ طے کریں) بلکہ گھیر گھار کر انھیں مقتول ہونے پر مجبور کر دیا اور قتل کر دیا، اس سے ابن مرجانہ نے مجھے مسلمانوں کے دلوں میں مبغوض بنا دیا اور مسلمانوں کے دلوں میں میری طرف سے عداوت کا بیج بو دیا، جس سے ہر نیک و بد مجھ سے عداوت رکھے گا، جب کہ حسین کو میرا قتل کر ڈالنا لوگوں کے دلوں پر شاق اور بھاری گذرے گا۔ مجھے اس کمبخت ابن مرجانہ سے کیا واسطہ خدا اس کا بُرا کرے اور اس پر خدا کا غضب نازل ہو۔

اس سے واضح ہے کہ یزید حقیقتاً قتلِ حسین سے خوش ہوا کہ رقیب باقی نہ رہا۔ (اس لئے ابن مرجانہ قاتل کا رتبہ اپنے یہاں بلند کیا) لیکن یہ خوشی دیر پا ثابت نہ ہوئی فوراً ہی نادم وشرمندہ اور رنجیدہ ہو گیا۔ لیکن قتلِ حسین پر نہیں بلکہ اپنی رسوائی کے خطرات پر جو قیامت تک اس کے حصہ میں آنے والی تھی اور آئی۔

اس لئے یہ کہنا کہ یزید قتلِ حسین سے راضی نہ تھا، خود یزید ہی کے منشاء کے خلاف ہے، اس کی خوشی اور چیز پر تھی اور ناخوشی اور چیز پر۔ اگر قتلِ حسین سے رضاء وخوشی نہ تھی، تو باوّل وہلہ بے ساختہ

اس کی زبان سے وہ لفظ نکلتے جو آخر میں سوچ سمجھ کر اُس نے اپنی رسوائی کے خیال سے نکالے، لیکن اول وہلہ میں نہ صرف خوش ہی ہوا بلکہ قاتلِ حسین ابن زیاد کا رتبہ بھی اس کے یہاں بلند ہو گیا کہ جس قتل کو وہ بھاری اور ناممکن سا سمجھ رہا تھا ابن زیاد نے اسے آسان کر دیا۔

پھر اگر قتلِ حسین پر یہ غم واقعی تھا تو ابن زیاد کو محض زبان سے ملعون اور مغضوبِ خداوندی کہہ کر اپنا مغضوب بھی تو بناتا اور اس ظالم قاتل کو کوئی سزا تو دیتا۔ معزول کر دیتا یا کم سے کم اس سے باز پرس ہی کرتا، لیکن بقول حافظ ابن کثیر کے:

وقد لعن ابن زیاد علی فعله وشتمهٗ فی ما یظهر ویبدأ ولکن لم یعزله علی ذٰلك ولا اعقبه ولا ارسل احد ایعیب علیه ذلك واللّٰه اعلم.

(البدایہ والنہایہ ص۲۰۳ ج۸)

ترجمہ: یزید نے ابن زیاد پر لعنت تو کی اور اسے برا بھلا بھی کہتا رہا، اس پر کہ آئندہ کیا ہوگا، کیا صورتِ حال پیش آئے گی (اور میرا کیا بنے گا)، لیکن نہ تو اس ناپاک حرکت پر اسے معزول کیا نہ بعد میں اسے کچھ کیا اور نہ ہی کسی کو بھیجا کہ وہی اسکی طرف سے جا کر اسکا یہ شرمناک عیب اسے جتائے اور قائل کرے۔

گویا یہ ایک جنگ زرگری تھی، ورنہ اس قتل پر دل سے ناخوش ہونے والے کے یہ اطوار نہیں ہوتے، جو یزید نے دکھلائے اور وہ بھی شخصی حکومت کے زمانہ میں جب کہ بیک جنبش قلم آدمی سب کچھ کر سکتا ہو، ابن زیاد میں تو یزید کا ملازم ہوتے ہوئے یہ طاقت ہو کہ قتلِ حسین پر اظہارِ فخر ومسرت کرتے وقت جب اسے حضرت عبداللہ بن عفیف ازدی ٹوکیں تو انھیں پھانسی دلوا دے (البدای والنہایہ ص۱۹۱ ج۸) اور یزید کو مطلق العنان امیر ہوتے ہوئے یہ جرأت نہ ہو کہ ابن زیاد سے بحیثیت قاتلِ حسین ہونے کے کوئی مواخذہ ہی کر لے۔ پھانسی چھوڑ کوئی تعزیر ہی دے دے۔ ظاہر ہے کہ ایسے زور آور آدمی سے یہ بے زوری عجز کے سبب سے نہیں ہو سکتی بجز اس کے کہ قتلِ حسین کا کام اپنا ہی تھا، جس پر رضا تو قلبی تھی، مگر بمصلحت یا باندیشۂ ملامت غم زبانی تھا۔

بعض لوگوں نے یہ کہہ کر یزید کی تبرّی کی ہے کہ قتلِ حسین میں اس کا ایماء یا کم سے کم استبشار (خوش ہونا) شامل نہ تھا، اس لئے وہ اس فسق کے الزام سے بری ہے۔ لیکن اس حجت کا پول حافظ

ابن کثیر نے ان الفاظ سے کھول دیا ہے کہ:

فاما قتل الحسين فانه كما قال جدّه ابو سفيان يوم احد كم يامر بذالك ولم يسوءُ ہ . (البداية والنهاية ص۲۳۲ج۱)

ترجمہ: رہا قتلِ حسینؓ کا معاملہ (کہ یزید کا حکم اس میں شامل نہ تھا) سو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یزید کے دادا کا معاملہ جنگِ احد میں (شہداءِ احد کے ساتھ تھا کہ ان کی لاشوں کے ناک کان وغیرہ کاٹے جارہے تھے) تو اس نے اگر اس کا امر نہیں کیا تھا تو وہ اس فعلِ قبیح سے ناخوش بھی نہ تھا (جس سے یہ دکھلانا ہے کہ یزید قتلِ حسین سے ہرگز ناخوش نہ تھا)۔

غرض اس کے فجور کی شہرت خواص و عام اور اس کی مبغوضیت عموماً قلوب میں بیٹھی ہوئی تھی، حتیٰ کہ خود یزید کو بھی اس کا احساس تھا۔ اسی لئے اس نے اپنی قیامت تک کی رسوائی پر ابن زیاد پر لعنت بھیجی، جو سیاسی لعنت تھی جیسا کہ واضح ہوا۔

فسقِ یزید کا اقرار عباسی صاحب کے قلم سے

ان احوال کے ہوتے ہوئے جب کہ ساداتِ مسلمین اور اجلہ صحابہ کے ساتھ یہ توہین وقتل اور ان کی ایذاؤں پر خوشنودیوں کے یہ معاملات ایک سربراہ کی سرکردگی میں اور خود اس سربراہ کے ہاتھوں نمایاں ہو رہے ہوں تو اُسے عمرِ ثانی کہیں گے یا فاسق و فاجر؟ اور اس کی اس بدلگام پارٹی کو دانشوروں کی پارٹی کہا جائے گا یا سفیہ الاحلام، صبیان اور بداخلاق لڑکوں کی پارٹی کہا جائے گا؟ بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ خود عباسی صاحب کے اپنے اعتراف سے بھی یزید کا فسق واضح ہے، خواہ وہ ان کی مرضی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ انھیں یزید کی نکتہ چینیوں کا اعتراف ہے، جو امام حسین پر اس کی طرف سے کی جاتی تھیں۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں:

''امیر یزید کو حضرت حسین کے حادثہ کا صدمہ وقلق تھا۔ ابومخنف وغیرہ شیعہ راویوں تک نے لکھا ہے کہ اس حادثہ کی خبر سنتے ہی رنج سے بے تاب ہو گئے اور آنکھوں میں آنسو بھر لائے، مگر ذاتی تعلقات کے علاوہ حکومت اور پبلک امور کا جہاں تک تعلق ان کے خروج سے تھا اس پر البتہ نکتہ چینی کی جاتی تھی۔''

(خلافتِ معاویہ ویزید، ص۱۸۰-۱۸۱)

گو عباسی صاحب نے ان نکتہ چینیوں کو پبلک امور سے متعلق ظاہر کر کے یزید کی اس برائی پر پردہ ڈالنا چاہا ہے، لیکن اس اعتذار ہی سے یزید کا یہ جرم مضبوط تر نمایاں ہو رہا ہے، کیوں کہ اگر یہ نکتہ چینی ذاتی تعلقات کی بناء پر ہوتی تو ایک گونہ قرابت کے لحاظ سے کسی حد تک گنجائش بھی رکھتی تھی کہ اسے بے تکلفی کے روابط پر محمول کر لیا جائے، لیکن پبلک امور پر نکتہ چینی بلا شبہ الزامِ خیانت کے ہم معنی ہے، کیوں کہ اس خروج کے معنی عباسی صاحب کی تصریحات کے مطابق یزید کے نزدیک بدعہدی اور عہد شکنی اور بغاوت کے تھے، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب زیر بحث ص ۷۴ پر یزید کا قطعۂ اشعار نقل کیا ہے۔ اس کے تیسرے شعر کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی ہے اور اس کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ یزید نے حضرت حسین کو ان کا عہد یاد دلا کر جو اسکے نزدیک انھوں نے صحن حرم میں کھڑے ہو کر کیا تھا، متنبہ کیا ہے کہ اب آپ اُسے توڑ رہے ہیں اور عہد شکنی کا ارتکاب کر رہے ہیں، جس سے واضح ہے کہ خروج کے معنی جس پر یزید نکتہ چینی کرتا تھا، اس کے نزدیک بدعہدی و عہد شکنی کے تھے۔

ادھر عباسی صاحب نے بھی ڈوزی کے منہ سے بولتے ہوئے اس خروج کے معنی اسی عہد شکنی اور بغاوت کے لئے ہیں کہ:

> ''اُن (حسین) کے ہمعصروں میں اکثر و بیشتر انھیں ایک دوسری نظر میں دیکھتے تھے، وہ انھیں عہد شکنی اور بغاوت کا قصوروار خیال کرتے تھے۔'' (خلافت معاویہ و یزید ص ۷۶)

تو حاصل یہ نکلا کہ عباسی صاحب کے دعویٰ و اعتراف کے مطابق یزید حضرت حسین پر پبلک امور میں الزامِ بغاوت اور جرمِ بدعہدی و عہد شکنی عائد کیا کرتا تھا، جو بلا شبہ الزامِ خیانت کے مترادف ہے اور وہ ذاتی و شخصی خیانت سے کہیں زیادہ شنیع اور ناپاک تر خیانت ہے، تو کیا ایک جلیل القدر صاحبِ روایت اور اہل بیت صحابی پر ایسے ناپاک الزام لگانا یزید کی تبرّی ہے یا اس کے فسق پر مہر لگانا ہے، جو عباسی صاحب کے اقرار اور ان کی عبارت سے لگ جاتی ہے۔

یزید کی تکفیر یا تفسیق کا مسئلہ اور عباسی صاحب کی خیانت

فسق تو فسق بعض ائمہ کے یہاں تو یزید کی تکفیر تک کا مسئلہ بھی زیر بحث آ گیا، یعنی جن کو اس کے قلبی دواعی اور اندرونی جذبات کھلنے پر ان کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے اس پر کفر تک کا حکم دیا۔ گو یہ

جمہور کا مسلک نہیں، لیکن اس سے کم از کم اس کے فسق کی تصدیق اور تاکید تو ضرور ہو جاتی ہے۔

شرحِ فقہ اکبر میں محقق ابن ہمام کا حسبِ ذیل بیان نقل کیا گیا ہے:

قال ابن همام واختلف فی اکفاریزید. قیل نعم لما روی عنه ما یدل علی کفره من تحلیل الخمر ومن تفوّهٖہ بعد قتل الحسین واصحابه انّی جازیتهم بما فعلوا باشیاخ وصاد ید هم فی بدروامثال ذلك ولعلّه وجه ما قال الامام احمد بتکفیره لما ثبت عنده نقل تقریره. (شرحِ فقہ اکبر ص ۸۸)

ترجمہ: ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یزید کی تکفیر میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض نے اسے کافر کہا کیوں کہ اس سے وہ چیزیں مروی ہوئیں جو اس کے کفر پر دلالت کرتی ہیں کہ اس نے شراب کو حلال سمجھا اور قتلِ حسین اور ان کے ساتھیوں کے قتل کے بعد اس نے منہ سے نکالا کہ میں نے (حسین وغیرہ سے) بدلہ لے لیا ہے، جو انھوں نے میرے بزرگوں اور رئیسوں کے ساتھ بدر میں کیا تھا، یا ایسی ہی اور باتیں۔ شاید یہی وجہ ہے امام احمد کے اسے کافر کہنے کی، کہ ان کے نزدیک یزید کی اس تقریر کی نقل ثابت ہوئی ہوگی۔

اس سے واضح ہے کہ اختلاف اگر ہے تو یزید کی تکفیر میں ہے تفسیق میں نہیں۔ اور امام احمد بن حنبل جب کہ یزید کے کفر تک کے بھی قائل ہو گئے تو فسق کے تو بطریقِ اولیٰ قائل تسلیم کیے جائیں گے، اس لئے یزید کے فسق پر اتفاقِ علماء کے ساتھ ایک امامِ مجتہد کی مہر بھی لگ جاتی ہے۔

یزید کا یہی وہ ذاتی، اجتماعی اور مسلمہ کل فسق ہے، جس سے اس کے مستحقِ لعنت ہونے کا مسئلہ ائمہ کے یہاں زیرِ بحث آیا، اور علماء نے اس پر فقہی حیثیت سے کافی مبسوط اور مفصل کلام کیا۔ ہمیں یزید پر لعنت کرنے نہ کرنے سے بحیثیت مسئلہ کوئی تعرض کرنا نہیں، تاہم یہ ضرور ہے کہ مستحقِ لعنت اشد قسم کا فاسق ہی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ استحقاقِ لعنت کا مسئلہ درحقیقت یزید کے فسق کی ایک مستقل دلیل ہے۔ پس یزید کے فسق کے جواز کے دلائل جو آگے آ رہے ہیں وہ لعنت کی ترغیب دینے کے لئے نہیں، بلکہ اس کے فسق کے اثبات کے سلسلہ میں ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن حجر مکی ہیثمی جو متاخرین شوافع اور شوافع کے مرجعِ خلائق علماء میں سے ہیں۔ فرماتے ہیں:

وبعد اتفاقهم علٰی فسقهٖ اختلفوا فی جواز لعنه بخصوص اسمهٖ فاجازه

قوم منهم ابن الجوزی و نقله عن احمد وغیرہ. (کتاب الصواعق المحرقة ص۱۳۲)

ترجمہ: اور یزید کے فسق پر متفق ہو جانے کے بعد اختلاف ہوا ہے اُس پر نام لے کر لعنت کرنے میں، بعض نے اسے جائز رکھا ہے، ان میں ابن جوزی ہیں اور انھوں نے یہ جواز امام احمد سے نقل کیا ہے۔

اس عبارت سے یزید کا فسق متفق علیہ ہو جاتا ہے البتہ نام لے کر لعنت کرنے میں علماء مختلف الرائے ہیں، بعض جواز کے قائل ہیں اور بعض نہیں۔

مؤرخین میں سے فخر المؤرخین حافظ عماد الدین ابن ابی کثیر جو عباسی صاحب کے یہاں بھی قابلِ اعتبار مؤرخ ہیں، گو منصوبوں کے خلاف ان کے اقوال سامنے آنے پر ممکن ہے کہ وہ اعتبار بحالہٖ قائم نہ رہے، اس بارے میں حسبِ ذیل بیان دے رہے ہیں۔

واستدل بهذا الحديث وامثاله من ذهب الى الترخيص فی لعنة يزيد بن معاوية وهو رواية عن احمد بن حنبل اختارها الخلال وابوبكر عبدالعزيز (القاضی ابويعلٰی وابنه القاضی ابوالحسين وانتصر لذلك ابوالفرج ابن الجوزی فی مصنف مفردٍ وجوّز لعنتهٗ . (البدایہ والنہایہ ص۲۲۳ ج۸)

ترجمہ: اور جو لوگ یزید پر لعنت کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، انھوں نے اس حدیث (جو گذری) اور اس جیسی اور روایات سے استدلال کیا ہے، اور یہی روایت ہے امام احمد بن حنبل سے جسے خلال ابوبکر عبدالعزیز قاضی ابویعلی اور ان کے بیٹے قاضی ابوالحسین نے اختیار کیا ہے اور اس کی مدد سے ابوالفرج ابن الجوزی نے ایک مستقل تصنیف کی اور اس میں یزید پر لعنت کا جواز ثابت کیا۔

بہر حال اس مسئلہ سے یزید کے فسق پر کافی گہری روشنی پڑتی ہے، جو ان محققین کے کلام سے واضح ہے۔

کتبِ عقائد میں سے صاحب نبراس شارحِ شرحِ عقائد لکھتے ہیں:

وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزی المحدث وصنف كتابًا سماه الرد على المتعصّب العنيد المانع من ذم يزيد ومنهم الامام القاضی ابويعلٰی الخ (نبراس علیٰ شرح العقائد ص۵۵۳)

ترجمہ: اور بعض نے یزید پر لعنت کا اطلاق ثابت کیا ہے (نام لے کر ہو یا بلا نام کے) انھیں میں

سے ابن جوزی محدث بھی ہیں اور انھوں نے اس بارے میں ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام رکھا الرد علی المتعصّب العنید المانع عن ذم یزید اور انھیں میں سے امام احمد بن حنبل اور انھیں میں سے قاضی ابویعلی بھی ہیں۔

علامہ دمیری حیاۃ الحیوان میں یزید کے بارے میں کیّا الہراسی کا قول نقل کر رہے ہیں، جس سے یزید کے بارے میں سلف اور ائمہ مجتہدین کا مسلک واضح ہوتا ہے:

سئل الکیّا الھراسی الفقیه الشافعی عن یزید بن معاویة هل هو من الصحابة ام لا؟ وهل یجوز لعنه ام لا؟ فاجاب انه لم یکن من الصحابة لانه ولد فی ایام عثمان رضی اللّٰه تعالٰی عنه. واما قول السلف ففیه لکل واحد من ابی حنیفة ومالك واحمد قولان تصریح و تلویح ولنا قول واحد التصریح دون التلویح وکیف لا یکون کذلك وهو المتصیّد بالفهد واللاعب مالنرد ومد من شعره فی الخمر:

اقول لصحب ضمت الکاس شملهم ☆ وداعی صباباتِ الهویٰ یترنم

خذوا بنصیب من نعیم ولذة ☆ فکلّ وان طال المدیٰ یتصرم

وکتب فصلاً طویلاً اضربنا عن ذکره ثمّ قلّب الورقة وکتب ولو مددت ببیاضٍ لاطلقت العنان وبسطت الکلام فی مخازی هذا الرجل انتهٰی.

(حیاۃ الحیوان ص ۱۹۵-۱۹۶ ج ۲)

ترجمہ: الکیّا الھراسی فقیہ شافعی سے سوال کیا گیا کہ یزید بن معاویہ صحابہ میں سے ہے یا نہیں؟ اور آیا اس پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ یزید صحابہ میں سے نہیں تھا، کیوں کہ اس کی ولادت زمانۂ عثمان غنی رضی اللہ عنہ میں ہوئی ہے۔ اب رہا سلف صالحین کا قول اس (کی لعنت) کے بارے میں تو اس میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے دو قسم کے قول ہیں، ایک تصریح کے ساتھ ایک تلویح کے ساتھ، اور ہمارے نزدیک ایک ہی قول ہے، یعنی تصریح نہ کہ تلویح (یعنی صراحۃً لعنت کا جواز)، اور کیوں نہ ہو جب کہ یزید کی کیفیت یہ تھی کہ وہ چیتوں کے تو شکار میں رہتا اور نرد سے کھیلتا، اور شراب خوری کرتا۔ چنانچہ اسی کے اشعار میں سے ہے کہ میں اپنے ساتھیوں سے کہتا ہوں جن کی جماعت کو دورِ جام و

شراب نے جمع کر دیا ہے اور عشق کی گرمیاں ترنم کی آواز سے پکار رہی ہیں کہ اپنے نعمتوں اور لذتوں کے حصہ کو حاصل کرلو، کیوں کہ ہر انسان ختم ہو جائے گا، اگرچہ اسی کی عمر کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو، (لہٰذا) وقت تھوڑا ہی ہے، جو عیش کرنا ہے کرلو کہ پھر یہ زندگی ہاتھ نہ آئے گی۔ ''بابر بہ عیش کوش کہ عمرت دوام نیست'' اور اس پر الہراسی فقیہ نے ایک لمبی فصل لکھی ہے، جسے طول کی وجہ سے ہم نے چھوڑ دیا ہے۔ پھر انھوں نے ایک ورق پلٹا اور لکھا کہ اگر اس ورق میں کچھ اور بھی جگہ چھوٹی ہوئی ہوتی تو میں قلم کی باگ ڈھیلی کر دیتا اور اس شخص (یزید) کی رسوائیاں کافی تفصیل سے لکھتا۔

اس عبارت سے ائمہ مجتہدین کا مسلک واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سب حضرات یزید کے فسق کے قائل تھے، اس لئے لعنت کا مسئلہ زیرِ غور آیا، حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے تو قرآن پیش کر کے کہا کہ اللہ نے اپنی کتابِ مبین ہی میں یزید پر لعنت بھیجی ہے:

ثم روی ابن الجوزی عن القاضی ابویعلیٰ انه روی فی کتاب المعتمد فی الاصول باسناده الی صالح بن احمد بن حنبل قال قلت لابی ان قومًا ینسبوننا الی تولّی یزید فقال یا بنی وهل یتولّٰی یزید احد یؤمن باللّٰه ولم لا العن من لعنه اللّٰه فی کتابه فقلت واین لعن اللّٰه یزید فی کتابه؟ فقال فی قوله تعالیٰ: فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوْا فِي الْاَرْضِ وَتُقَطِّعُوْٓا اَرْحَامَكُمْ ○ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَاَصَمَّهُمْ وَاَعْمٰٓى اَبْصَارَهُمْ ○ فهل یکون فساد اعظم من هذا القتل؟ (کتاب الصواعق المحرقة ص ۱۳۲)

ترجمہ: پھر ابن جوزی نے قاضی ابویعلی سے روایت کی ہے کہ قاضی صاحب نے اپنی کتاب **المعتمد فی الاصول** میں اپنی سند سے جو صالح بن احمد بن حنبل تک پہنچتی ہے، روایت کیا ہے کہ صالح نے اپنے والد احمد بن حنبل سے کہا کہ بعض لوگ ہم پر الزام لگاتے ہیں کہ ہم یزید کے حمایتی ہیں، تو امام احمد نے فرمایا کہ بیٹا کیا کوئی اللہ پر ایمان لانے والا ایسا بھی ہوگا جو یزید سے دوستی کا دم بھرے؟ اور میں اس پر لعنت کیوں نہ کروں جس پر اللہ نے اپنی کتاب میں لعنت کی ہے۔

میں نے عرض کیا اللہ نے اپنی کتاب میں یزید پر کہاں لعنت کی ہے؟ فرمایا اس آیت میں (ترجمہ آیت) پھر تم سے بھی توقع ہے کہ اگر تم کو حکومت مل جائے تو خرابی ڈالو ملک میں اور قطع کرو اپنی قرابتیں، ایسے لوگ ہیں جن پر اللہ نے لعنت کی پھر کر دیا ان کو بہرا اور اندھی کر دی ان کی آنکھیں۔ پھر فرمایا کہ کیا

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل سے بھی بڑا فساد ہوسکتا ہے؟

اسی عبارت سے اوّل تو یہ واضح ہوا کہ امام احمد کے نزدیک قتلِ حسین میں یزید کا ہاتھ بلا شبہ کارفرما تھا، کیوں کہ امام احمد اسے فسادِ عظیم فرما کر یزید کو اس پر مستحقِ لعنت فرما رہے ہیں، جس کے معنی یزید کے قاتلِ حسین ہونے کے صاف نکلتے ہیں خواہ امرِ قتل سے وہ قاتل ہے یا رضاء بالقتل سے قاتل ٹھہرے، اسے بھی حکماً قاتل ہی کہا جائے گا جیسا کہ ابن کثیر نے اسی نوعیت سے اُسے قاتل حسین کہا ہے، جو گذر چکا ہے۔ پس اس سے بڑھ کر جیسے دنیا میں کوئی فتنہ وفساد نہیں کہ قتل ناحق کا ارتکاب کیا جائے، ایسے ہی اس سے بڑھ کر کسی شخص کیلئے کوئی فسق و فجور بھی نہیں کہ وہ قاتلِ صحابی قرار پائے۔ گو عباسی صاحب نے یزید تک پہنچ کر امام احمد کو چھوڑ دیا صرف اسی حد تک ان کا دامن سنبھالے رہے، جس حد تک اُن کے ایک غریب قول سے امام حسین کے تابعی ثابت ہو جانے کی کچھ توقع تھی۔

دوسرے یہ کہ امام احمد بن حنبل نے تو قرآن کریم کی ایک پوری آیت ہی اس پر منطبق کر کے اس کے عموم سے بدلالتِ قرآنی یزید کو موردِ لعنت قرار دیا، کیوں کہ حکومت مل جانے کے بعد اسی نے ملک میں خرابی ڈالی، قطعِ قرابت کے سامان اپنے فسق کے ذریعہ مہیّا کیے، اس لئے وہ پوری مطابقت کے ساتھ اس آیت کا مصداق بن گیا۔ اور آیت کے عموم نے اپنے عمومی اشارہ سے ایسے ملعونین یزید کو بھی داخل کر لیا، یہ سب شہادتیں ہم نے اس لئے نہیں پیش کیں کہ ہمیں یزید پر لعنت کرنے سے کوئی خاص دلچسپی ہے، نہ ہم نے آج تک کبھی لعنت کی نہ آئندہ ارادہ ہے اور نہ ہی ان لعنت ثابت کرنے والے علماء وائمہ کا منشا یزید کی لعنت کو بطورِ وظیفہ کے پیش کرنا ہے، ان کا منشاء صرف یزید کو ان غیر معمولی ناشائستگیوں کی وجہ سے مستحقِ لعنت قرار دینا یا زیادہ سے زیادہ لعنت کا جواز ثابت کرنا ہے، لعنت کو واجب بتلانا نہیں۔ ادھر بعض دوسرے ائمۂ علم یزید پر لعنت کرنے اور یزید تو یزید جیسے ظالم پر حتیٰ کہ ابلیس پر بھی لعنت کرنے کو پسند نہیں فرماتے، جیسا کہ امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فی لعن الاشخاص خطر فلیجتنب فلا خطر فی السکوت عن ابلیس عن غیرہ. (احیاء العلوم ص ۳۰۶)

ترجمہ: لوگوں پر لعنت کرنے میں خطرہ ہی خطرہ ہے اور لعنت سے بچ جانے اور زبان روک لینے میں (حتیٰ کہ) لعنتِ ابلیس سے بھی رک جانے میں کوئی خطرہ نہیں، چہ جائیکہ اس کے سوا کسی پر لعنت بھیجنے

میں خطرہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ جنھوں نے لعنت کا جواز ثابت کیا ہے وہ یزید پر لعنت کرنے کو ضروری نہیں قرار دیتے، اور جنھوں نے لعنت سے روکا ہے وہ ان کے اثباتِ جواز کے منکر نہیں، یعنی ایک فریق یزید کو مستحقِ لعنت بتلاتا ہے اور دوسرا شغلِ لعنت کو پسند نہیں کرتا، اس لئے یزید پر لعنت سے بچنے والا کسی بھی فریق کا مخالف نہیں کہلایا جاسکتا۔ یہی راستہ ہم اختیار کیے ہوئے ہیں۔ پھر بھی مثبتینِ لعنت کے اقوال کی یہ پیش کش لوگوں کو یزید کی لعنت پر اکسانے کے لئے نہیں، بلکہ صرف یہ بتلانے کے لئے ہے کہ ائمۂ ہدایت کے یہاں کسی کے بارے میں لعنت کا جواز بلکہ لعنت کا سوال اٹھ جانا اس کے اچھے کردار کی دلیل نہیں ہوسکتا، بلکہ بدکرداری اور فسق ہی کی دلیل ہوسکتا ہے، اس لئے یہ لعنت کے اقوال ان ائمہ کی طرف سے بلاشبہ یزید کے فسق کی ایک مستقل دلیل اور وزنی شہادت ہے، بلکہ اصول کے مطابق بری اور پاک نہاد انسانوں کی جانوں سے کھیلنے کے لئے ان پر تہمتیں اٹھانا یا انھیں بغاوت جیسے جرائم سے متّہم کر کے مباح الدم بنا دینا وغیرہ بلاشبہ اتقیاء کی تفسیق ہے، جو قدرتاً تفسیق کنندہ ہی پر لوٹ آنی چاہئے، جیسا کہ بنصِ حدیث کفر سے بری انسان کی تکفیر بالآخر اسی تکفیر کنندہ پر کفر کو لوٹا دیتی ہے، اس لئے یزید اپنے کردار سے تو فاسق ثابت ہوتا ہی ہے، اتقیاء کی تفسیق کی عملی صورت پیدا کر کے بیرونی فسق کا مورد بھی ٹھہرتا ہے۔

بہرحال یزید کا فسق و فجور اور بُری شہرت شروع ہی سے اس درجہ پر تھی کہ اگر کسی واقعہ سے کوئی اس کی مدح کا پہلو تلاش کر کے نکال بھی لیتا تھا تو مبصر علماء فوراً اس کی تردید کے لئے کمربستہ ہوجاتے تھے اور کوئی اس کی واقعی خوبی کو بھی سننے کے لئے تیار نہ ہوتا تھا، بلکہ اس کے مقابلہ پر فوراً اس کی کمزوریوں کو گنانی شروع کر دیتا تھا۔ یہ کوئی جذباتی یا بے دلیل اقدام نہ تھا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ بعض ایک ہی سیئہ ساری حسنات کو مٹا ڈالتی ہے۔ کم سمجھ اسے ہلکی بات جانتے ہیں اور عنداللہ وہ بہت بھاری ہوتی ہے۔

تَحْسَبُوْنَهٗ هَيِّنًا وَّهُوَ عِنْدَاللّٰهِ عَظِيْمٌ۝

تم اسے ہلکا سمجھتے ہو اور عنداللہ وہ بہت بھاری ہے۔

بارگاہِ نبوت میں ذراسی بے ادبانہ بلند آوازی بلکہ بے فکری کی بلند بانگی حبطِ اعمال اور ضبطِ حسنات کا ذریعہ تھی۔

یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْآ اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَلَا تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ۝

ترجمہ: اے ایمان والو! تم اپنی آوازیں پیغمبر کی آواز سے بلند مت کیا کرو، اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو جیسے آپس میں ایک دوسرے سے کھل کر بولا کرتے ہو، کبھی تمہارے اعمال برباد ہو جاویں اور تم کو خبر بھی نہ ہو۔

پس جیسے کفر سرزد ہو جانے پر کوئی نیکی کارآمد نہیں رہتی اور نہ زبانوں پر آتی ہے، ایسے ہی فسق کی بعض حرکتیں یا بے ادبی اور گستاخی کی بعض نوعیں سرزد ہو جانے پر نہ کوئی نیکی بارآور رہتی ہے نہ زبانیں اس کا تکلم گوارہ کرتی ہیں اور نہ ہی مقبولیت عنداللہ باقی رہتی ہے۔

بس تجربہ کردیم دریں دَیرِ مکافات　　　　بادُرد کشان ہر کہ در افتاد بر افتاد

غرض یہ اصول ہے عقلی بھی، شرعی بھی اور طبعی بھی۔ کوئی جذباتی بات نہیں اسی میں یزید گرفتار ہوا۔ اس کے ایک ہی فسق (قتل حسین) نے اُس کی ساری خوبیوں کو خاک میں ملا دیا۔ اور کوئی بھی اس جرم کے بعد اس کی کسی بھلی بات سننے کا بھی روادار نہ رہا۔

مہلّب نے فتح قسطنطنیہ کے سلسلہ میں یزید کے بارے میں کچھ اچھے کلمات نقل کر دیئے تھے تو علامہ بدرالدین عینی شارحِ بخاری و محدثِ شہیر نے یہ ''مدح سرائی'' نقل کر کے وہیں اس کا رد بھی کر دیا اور اس کی اس ''منقبت'' کے بارے میں فرمایا:

قلت وایّ منقبة كانت ليزيد وحاله مشهور.　　(عمدۃ القاری ص۶۴۹ ج۶)

ترجمہ: میں (عینی) کہتا ہوں یزید کی منقبت کیا ہوئی حال تو اس کا مشہور ہے (سب جانتے ہیں کہ اس کے کرتوت کیا تھے)۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے سامنے کسی نے یزید کو امیر المؤمنین کہہ دیا تھا، تو انھوں نے اسے بیس کوڑوں کی سزا دی۔　　(ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص۳۶۱ ج۸)

حالاں کہ عمر بن عبدالعزیز خود بھی بنی امیہ میں سے ہیں، مگر حق پرست بنی امیہ میں سے ہیں، مطلقاً بنی امیہ میں سے نہیں۔ اور حق پرست کی کھلی علامت یہی ہے کہ خود نیک ہو کر نیک کو نیک کہے اور بد کو بد، خواہ وہ اپنا ہو یا پرایا، اسی طرح اگر کوئی مبصر عالم یزید کی کوئی اچھی خصلت محض بیانِ واقعہ کے طور پر خود بھی ذکر کرتا جسے مہلّب کی طرح بنی اُمیہ کی حمایت پیشِ نظر نہ ہوتی تو خود ہی اس کے تتمہ کے طور پر اُس کے بُرے خصائل کا تذکرہ بھی ساتھ ہی کرنا کچھ ضروری سا سمجھتا تھا۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں یزید کی کچھ اچھی خصلتیں ذکر کیں جیسا کہ ہر شخص میں کوئی نہ کوئی خوبی بھی ہوتی ہے، تو ساتھ ہی اس کے خصائلِ مذمومہ سے اپنے بیان کا تتمہ بھی کر دیا۔ فرمایا:

وقد كان يزيد فيه خصال محمودة من الكرم والحلم والفصاحة والشعر والشجاعة وحسن الرأى فى الملك وكان ذا جمال حسن المعاشرة وكان فيه ايضًا اقبال على الشهوات وترك بعض الصلوٰة فى بعض الاوقات واما تتها فى غالب الاوقات. (البدایہ والنہایہ ص ۲۳۰ ج ۸)

ترجمہ: اور یزید میں بلا شبہ کچھ اچھی خصلتیں بھی تھیں جیسے حلم و کرم اور فصاحت اور شعر گوئی اور شجاعت اور عمدگیٔ رائے ملک و سیاست کے بارے میں، اور صاحبِ جمال اور حسن المعاشرت تھا۔ اور اس میں (یہ عادتیں بھی تھیں) کہ شہوت رانی پر جھکا ہوا تھا۔ بعض اوقات کی نمازیں بھی نہیں پڑھتا تھا اور وقت گزار کر پڑھنا تو اکثر تھا۔

اور اس عبارت کے ساتھ حافظ ابن کثیر نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ ۶۰ھ کے بعد ایسے خلف ہوں گے، جو نمازوں کو ضائع کریں گے اور شہوتوں کی پیروی کریں گے تو انجام کار غیّ (جہنم کی ایک وادی) میں جا گریں گے۔ اشارہ یزیدی پارٹی کی طرف ہے، جو ۶۰ھ سے اُبھری۔ حافظ ابن کثیر کا یزید کا گنڈہ دار نمازوں اور بعض اوقات نمازوں کو ضائع کر دینے کے ذکر پر اس حدیث کا لانا گویا اشارہ کرنا ہے کہ حدیث کا اشارہ کردہ ناخلف خلاف یہی لوگ تھے۔

عباسی صاحب نے یہاں بھی تاریخی ریسرچ کے کمال کا ثبوت دیا کہ خصالِ محمودہ کی حد تک کے کلمات تو حافظ کی عبارت سے نقل کر دیئے اور اسی عبارت کا بقیہ اگلا حصہ جو یزید کے

خصالِ مذمومہ پر مشتمل تھا اور اسکی دلیل کے طور پر حدیث نبوی پیش کی گئی تھی، اسے چھوڑ دیا، جبکہ وہی حصہ اس کی معاشرت کے حسن و قبح کے پرکھنے کی کسوٹی تھا، کیونکہ اس میں یزید کی دیاناتی زندگی اور پابندیٔ نماز وغیرہ کا پردہ فاش کیا گیا ہے، جس پر کسی شخص کے کردار کی خوبی وخرابی کا پرکھنا موقوف ہے۔

ظاہر ہے کہ جس شخص کی نماز اور عبادت اور بالفاظِ دیگر تعلق مع اللہ ہی درست نہ ہو تو اس کی زندگی اور معاشرت دیاناتی حیثیت سے کیا درست ہوسکتی ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا وہ فرمان نقل کیا ہے، جو انھوں نے خصوصیت سے نماز کے بارے میں اپنے عمال وحکام کے نام جاری فرمایا ہے۔

ان عمر بن الخطاب كتب الى عماله ان اهمّ امركم عندى الصلٰوة فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه، ومن ضيّعها فهو لما سواها اضيع.

(موطأ امام مالك)

ترجمہ: عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے حکام کے نام فرمان لکھ کر بھیجا کہ میرے نزدیک تمہارے کاموں میں اہم ترین کام نماز (کی پابندی) ہے، جو اسے صحیح طور پر ادا کرے گا اور اس کی پابندی رکھے گا وہی اپنے دین کو مضبوط رکھ سکے گا اور جو اسے ضائع کردے گا تو وہ نماز کے سوا (اپنی زندگی کی) ہر چیز کا اور بھی زیادہ ضائع کنندہ ہوگا (یعنی جس کا تعلق مع اللہ درست نہیں اس کا تعلق مع الخلق بھی کبھی صحیح بنیادوں پر استوار نہیں رہ سکتا)۔

اس اثر کے تحت یزید کتنا ہی سیاسی مدبر، فصیح وبلیغ شاعر اور حلم وکرم کا مادہ بردار ہو، مگر تارکِ نماز بن کر متدین نہیں ہوسکتا اور غیر متدین جس کا علاقہ حق تعالیٰ سے صحیح نہ ہو بایں کیفیتِ فسق سیاسی اور معاشرتی کام بھی تدین کے بجائے خودغرضی، خودمطلبی اور جاہ طلبی کی آمیزش کے بغیر نہیں کرسکتا، چنانچہ یزید کی زندگی اس کی شاہد عدل ہے۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ عباسی صاحب تو یزید کو سیاست ومعاشرت میں عمر ثانی فرمائیں اور اس کی ''خلافت'' کو خلافتِ فاروقی کا نمونہ کہیں اور خود عمر فاروق اپنے فرمان کی اصولی زبان سے اُسے ضائع کنندۂ نماز ہونے کے سبب اس کے تمام شعبہ ہائے زندگی کو خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشرتی، زیادہ ضائع کنندہ فرمائیں۔ جن میں اسوۂ فاروقی تو بجائے خود ہے، عام اسوۂ صلحاء کی بھی

کوئی مشابہت باقی نہیں رہ سکتی۔

پھر عباسی صاحب تو ابن کثیر کی ناتمام عبارت سے یزید کے حسن کردار کا ثبوت پیش کریں اور خود حافظ ابن کثیر حدیثِ رسول سے استشہاد کر کے اس کی دیاناتی بدکرداری ثابت کریں، یہ نہ صرف عبارت ہی میں ایک گونہ خیانت کے ہم معنی ہے بلکہ منشاءِ مورخ کے خلاف اس کی تاریخ کا ناجائز استعمال بھی ہے۔

پھر ابن کثیر کی یہ روایت تو سبائی روایت نہیں، یہ تو خود اُن کا تاریخی دعویٰ اور تاریخی آنکھ کا مشاہدہ ہے، اگر یہ بھی سبائی روایت ہے تو اس کے جزءِ اوّل سے عباسی صاحب نے کیوں استدلال فرمایا؟ اور اگر سبائی روایت نہیں ہے بلکہ ابن کثیر کی معتبر اور مستند روایت ہے اور عباسی صاحب کے نزدیک اس سے استدلال جائز تھا تو ان کی عبارت کے جزءِ ثانی سے استدلال کیوں نظر انداز کر دیا؟ اور اگر مجموعی روایت ان کے نزدیک مسلم ہے تو ان کے نزدیک یزید کا فسق بھی مسلم ہونا چاہئے، جو اسی روایت کے جزءِ اخیر میں بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ اس آدھے تیتر آدھی بٹیر کی صنعت گری سے پھر انھیں یہ الزام قبول کرنا چاہئے کہ وہ روایات کے ردّ وقبول میں اپنے نظریات کو معیار جانتے ہیں، تاریخی حقائق ووثائق اور خود مؤرخ کو نہیں، اس لئے ایک ہی روایت کا جتنا حصہ ان کے مطلب کے موافق ہوتا ہے لے لیتے ہیں جتنا حصہ موافق مطب نہیں ہوتا چھوڑ دیتے ہیں، خواہ وہ ایک ہی مسلسل روایت کا بقیہ حصہ کیوں نہ ہو۔ یعنی ان کی نگاہ میں کسی واقعہ کے ثبوت کے لئے تاریخ اصل نہیں بلکہ اپنی نظر اصل ہے۔

یہی انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو تابعی ثابت کرنے کے بارے میں بھی کیا کہ ابن کثیر سے امام احمد کا وہ غریب قول تو نقل کر دیا، جس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ صحابی نہ رہیں، تابعی ثابت ہو جائیں، اور ابن کثیر ہی کی اسی روایت کے سلسلہ کی وہ کڑی چھوڑ دی، جس سے حضرت حسینؓ کی معاصرتِ رسول اور صحابیت پر کھلی روشنی پڑتی تھی، حالاں کہ وہ مسلسل ایک ہی عبارت کا سلسلہ چل رہا تھا، جس کا یہ اصلی حصہ تھا۔

بہرحال یزید کو عمر ثانی ثابت کرنا تھا تو متعلقہ روایت میں سے خصالِ محمودہ کا ٹکڑا نقل کر دیا اور

خصالِ مذمومہ والا اگلا حصہ چھوڑ دیا، اور حضرت حسین کو تابعی ثابت کرنا تھا تا کہ صحابیت کی خصالِ محمودہ ان کے لئے ثابت نہ رہیں تو ابن کثیر کی متعلقہ تاریخی عبارات کا تابعیت والا ایک حصہ لے لیا اور صحابیت والا دوسرا اخلافِ مطلب حصہ چھوڑ دیا، اسی لئے ہم شروع سے یہی عرض کرتے رہے ہیں کہ یہ تاریخی ریسرچ نہیں نظریاتی ریسرچ ہے صرف لیبل اس پر تاریخی ریسرچ کا چپکا دیا گیا ہے۔

بہر حال یزید کے فسق و فجور پر جب کہ صحابہ کرام سب کے سب ہی متفق ہیں خواہ مبائعین ہوں یا مخالفین، پھر ائمۂ مجتہدین بھی متفق ہیں اور ان کے بعد علماءِ راسخین محدثین فقہاء مثل علامہ قسطلانیؒ، علامہ بدرالدین عینیؒ، علامہ ہیثمیؒ، علامہ ابن جوزیؒ، علامہ سعدالدین تفتازانیؒ محقق ابن ہمام حافظ ابن کثیرؒ، علامہ الکیا الہراسیؒ جیسے محققین یزید کے فسق پر علماءِ سلف کا اتفاق نقل کر رہے ہیں اور خود بھی اسی کے قائل ہیں۔ پھر بعض ان میں سے اس فسق کے قدرِ مشترک کو متواتر المعنی بھی کہہ رہے ہیں، جس سے اس کا قطعی ہونا بھی واضح ہے۔ پھر اوپر سے ائمہ اجتہاد میں سے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ کا یہی مسلک الہراسی نقل کر رہے ہیں۔ اور خود شافعی ہیں اور فتویٰ دے رہے ہیں، تو ان کی نقل ہی سے یہ مسلک امام شافعی اور فقہ شافعی کا بھی ثابت ہوتا ہے، تو اس سے زیادہ یزید کے فسق کے متفق علیہ ہونے کی شہادت اور کیا ہو سکتی ہے؟

اسی سے یہ بھی واضح ہے کہ یہ تاریخی نظریہ نہیں جسے مؤرخین نے بطور تاریخی ریسرچ کے پیش کر دیا ہو، بلکہ ایک فقہی اور کلامی مسئلہ ہے، جو عقیدہ اور مسئلہ کی لائن سے ان اربابِ حدیث وفقہ نے اپنی کتبِ عقائد و مسائل میں اس کا ذکر کیا ہے۔ مذہبی ریسرچ کو ذرا اور آگے بڑھایا جائے تو واضح ہوگا کہ فسق یزید کا مسئلہ کوئی اجتہادی مسئلہ بھی نہیں، جو کہ مسئلہ اور عقیدہ کا درجہ پھر بھی رکھتا تھا، بلکہ ایک منصوص مسئلہ ہے، جس کی بنیادیں کتاب وسنت میں موجود ہیں۔ گو درجۂ اجمال میں ہیں، اور علماءِ راسخین و مجتہدین کی یہ نقول درحقیقت انہی احادیث کے تفصیلی بیان اور اس کی تشریح وتوضیح کا درجہ رکھتی ہیں۔

یزید کے ہاتھوں امت کی تباہی پر حدیثی اشارات

اس سلسلہ میں احادیث نے یزید کی حکومت، اس کی نوعیت اور اس کے فسق آمیز اقدامات کی کلی اور اصولی الفاظ میں ایک پوری تاریخ ذکر کر دی ہے، جس کو واقعاتی ترتیب کے ساتھ جوڑ کر دیکھا جائے تو اس کے فسق کی یہ پوری تاریخ سامنے آجاتی ہے۔ مثلاً سب سے اول بخاری کی اس حدیث پر نظر ڈالئے:

قال ابو هريرة سمعت الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هلكة امتى علىٰ ايدى غليمة من قريش. (بخاری شریف کتاب الفتن ص۱۰۴۶ ج۲)

ترجمہ: فرمایا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے میں نے صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ میری امت کی ہلاکت چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں ہوگی۔

اس حدیث سے اتنا واضح ہے کہ امت کی تباہی کا ذریعہ چند قریشی لڑکے بنیں گے۔ لڑکوں کا لفظ تصغیر کے ساتھ لایا جانا ان کی توہین و تحقیر کی طرف اشارہ ہے، کیوں کہ امت جیسی عظیم و جلیل چیز کو تباہ کر دینے والا تعظیم و توقیر کا مستحق کیسے ہوسکتا تھا؟ چنانچہ فتح الباری کی پیش کردہ ایک روایت میں ان غلیمہ کی صفت سفہاء ذکر کی گئی ہے، یعنی یہ تباہی بد عقل لڑکوں کے ہاتھوں ہوگی جن میں سفہات ہوگی، جس سے ان کی بدنظری واضح ہے اور بدنظر جس کے دل کی کلیں ہی درست نہ ہوں نیک عمل نہیں ہوسکتا۔ اس لئے بدنظر ہونے کے ساتھ ان کا بدعمل ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو اسی سیاق میں وارد ہوئی ہے، ان لڑکوں کو صبیان سے تعبیر کرتے ہوئے اُن کی عملی کیفیت یہ بیان فرمائی گئی ہے۔

اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّاo

(البدایہ والنہایہ ص۲۳۰ ج۸)

ترجمہ: جو نمازوں کو ضائع کریں گے اور شہواتِ نفس کی پیروی کریں گے، اور قریب ہی وادیٔ جہنم میں پھینک دیئے جائیں گے۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے صبیان اور غلیمہ کے لفظ کی مراد بتلاتے ہوئے فرمایا کہ:

قلت وقد یطلق الصبیّ والغلیم بالتصغیر علی الضعیف العقل والتدبیر والدین ولو کان محتلما وھو المراد ھنا.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ صبی اور غلیم (چھوٹا لڑکا) کا لفظ تصغیر کے ساتھ کبھی ضعیف العقل، ضعیف التدبیر اور ضعیف الدین کے لئے بھی بولا جاتا ہے گو وہ جوان بھی ہو اور یہاں یہی مراد ہے۔

یعنی یہ امت کے دشمن نوخیز لڑکے گو عمر کے لحاظ سے نوبالغ ہوں گے، مگر عقل و تدبیر اور دین کے لحاظ سے حقیر، کمزور اور طفلِ مکتب ہوں گے۔

بہر حال حدیثِ بخاری نے جن بدعقل اور سیئُ التدبیر لڑکوں کے ہاتھوں امت کی تباہی کی خبر دی ہے ان کا کردار بھی احادیث نبویؐ ہی نے متعین کر دیا ہے کہ وہ اُمت کو اس لئے تباہ کریں گے کہ خود بھی دین، عقل، تدبیر اور کردار کے لحاظ سے تباہ حال ہوں گے۔

پھر اس حدیث بخاری میں یہ امت کا لفظ اس طرف بھی مشیر ہے کہ یہ ہلاکت شخصی یا انفرادی قسم کی نہ ہوگی، کیوں کہ ایک دو یا سو پچاس افراد کی ہلاکت اُمت کی ہلاکت نہیں کہی جاسکتی، بلکہ اجتماعی قسم کی ہلاکت ہوگی، جس کی زد پوری امت پر پڑے گی۔ اور اس کا اجتماعی شیرازہ اس ہلاکت کا شکار ہوگا اور جب کہ اجتماعیت ہی کی شیرازہ بندی کے لئے اسلام نے خلافت رکھی ہے تو امت کی اجتماعیت کی ہلاکت کے معنی صاف لفظوں میں خلافت کی تباہی کے نکل آتے ہیں، گویا حدیث نے چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں خلافتِ دین کی تباہی کی خبر دی ہے۔

ایک دوسری حدیث میں اس مفہوم کی صراحت کے ساتھ اس ہلاکتِ امت کی کیفیت بھی بیان کر دی گئی ہے کہ یہ امت کی تباہی درحقیقت دینی اکابر کی امارت کی تباہی ہوگی، جب کہ اس کی جگہ اصاغر وصبیان کی امارت لے لیگی اور سیاسی اقتدار دین کے بڑوں کے ہاتھ سے نکل کر نوخیز لڑکوں کے ہاتھ میں آجائے گا۔ حافظ ابن حجر نے حدیثِ ابو ہریرہ کی یہ مراد بیان کرتے ہوئے اُنھی کی یہ دوسری روایت ان الفاظ میں پیش کی ہے، جس کی رو سے حدیثِ نبویؐ کی مراد حدیثِ نبوی ہی سے متعین ہو جاتی ہے:

قال ابن بطال جاء المراد بالهلاك مبينًا في حديث آخر لابي هريرة اخرجه على بن معبد وابن ابي شيبة من وجه آخر عن ابي هريرة رفعه اعوذ بالله من امارة الصبيان قالوا وما امارة الصبيان قال ان اطعتموهم هلكتم اى في دينكم وان عصيتموهم اهلكوكم اى في دنياكم بازهاق النفس او باذهاب المال او بهما. (فتح الباری ص ۷ ج ۱۳)

ترجمہ: ابن بطال کہتے ہیں کہ حدیثِ ابو ہریرہ میں ہلاکتِ امت کی مراد ابو ہریرہ ہی کی دوسری حدیث سے کھل جاتی ہے، جس کو ایک اور سند سے علی بن معبد اور ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امارتِ صبیان (لڑکوں کی حکومت) سے پناہ مانگتا ہوں۔ صحابہ نے عرض کیا کہ لڑکوں کی حکومت کا کیا مطلب ہے؟ فرمایا کہ اگر تم ان کی اطاعت کروگے تو ہلاک ہوگے یعنی دین کے بارے میں، اور ان کی نافرمانی کروگے تو وہ تمہیں ہلاک کر ڈالیں گے، یعنی تمہاری دنیا کے بارے میں، جان لے کر یا مال چھین کر یا دونوں لے کر۔

اسی دوسری حدیث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد پورے طور پر واضح ہوگئی کہ امت کی ہلاکت کے معنی درحقیقت امت کی اجتماعیت یعنی امارتِ دینی اور خلافتِ اسلامیہ ہی کی تباہی کے ہیں، جس کی صورت یہ ہوگی کہ نوخیز ناتجربہ کار اور دین کے کچے لڑکے برسرِ اقتدار آجائیں گے، سیاسی اقتدار ان کے ہاتھ میں ہوگا اور وہ ان شیوخ کی کوئی عظمت وعقیدت دلوں میں نہ رکھتے ہوں گے۔

پھر اسی حدیث نے اس امارتِ صبیان کی نوعیت بھی کھول دی کہ وہ کس رنگ کی حکومت ہوگی اور اس کا رخ کیسا ہوگا، اور بتلایا کہ (اگر اسلامی حکومت کا معیار دین ہے اور بلاشبہ ہے تو) اس حکومت کی اطاعت میں تو دین ضائع ہوگا، جو مسلمانوں کی بحیثیت مسلمان ہونے کے ہلاکت ہے اور اُس سے بغاوت میں دنیا ضائع ہوگی، مگر دین باقی رہ جائے گا۔ گویا معناً یہ اطلاع دی گئی ہے کہ ایسی حکومت کی اطاعت بےفکری سے نہیں کی جاسکے گی، بلکہ اگر دین کوئی محفوظ رکھنے کی چیز ہے جسے ضائع ہونے سے بچایا جانا ضروری ہے، تو اس خبر سے یہ انشاء بھی پیدا ہوتی ہے کہ ایسی حکومت کا ساتھ ہرگز نہ دینا اور دین کو بچانا، الّا یہ کہ فتنوں کا دروازہ کھلتا ہوا نظر آئے تو رخصت کا درجہ بھی قواعدِ شرعیہ کی رو سے کھلا ہوا ہے کہ ایسی صورت میں سمع وطاعت کا رشتہ ہاتھ سے نہ دیا جائے، تاکہ عموی

طور پر مسلمانوں کا خون ضائع نہ ہو اور ان کا جان و مال بچا رہے۔

مرحلہ اب ان صبیان کی تعیین کا رہ جاتا ہے کہ اس امارتِ صبیان کے وہ صبیان کون تھے جنھوں نے شیوخ و اکابر کے نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا، تو احادیثِ نبوی اور آثارِ صحابہ ہی نے انھیں متعین کر دیا ہے، چنانچہ متعین طور سے دکھلانے کے لئے اولاً ان کا زمانہ متعین کیا تا کہ اس زمانہ میں برسرِ اقتدار آنے والی شخصیتوں کو دیکھ کر سمجھ لیا جائے کہ یہی وہ صبیان ہیں جن کے ہاتھوں پر لسانِ نبوت پر ہلاکتِ اُمت کی خبر دی گئی۔ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت دیکھئے:

وفی روایة ابن ابی شیبة ان ابا هریرة کان یمشی فی الاسواق ویقول اللّٰهم لا تدرکنی سنة ستین ولا امارة الصبیان. (فتح الباری ص ۷ ج ۱۳)

ترجمہ: اور ابن ابی شیبہ کی ایک روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ بازاروں میں چلتے پھرتے کہتے تھے کہ اے اللہ ۶۰ھ کا زمانہ مجھ پر نہ گذرے اور نہ امارتِ صبیان مجھے پائے۔

یہ ۶۰ھ کے زمانۂ صبیان ہونے کی خبر اس روایت میں تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جو حکم میں حدیث مرفوع کے ہے جب کہ کوئی قیاسی چیز نہیں کہ اسے اجتہاد پر محمول کر لیا جائے، لیکن ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں اسی ۶۰ھ کی خبر ایک دوسرے عنوان سے قولِ نبوی علی صاحبہا الصلوات والتسلیم میں بھی دی گئی ہے، جس کا ایک حصہ ابھی گذرا ہے۔ اس حدیث کا پورا متن یہ ہے:

انه سمع ابا سعید الخدری یقول سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول یکون خلف من بعد ستین سنةً اضاعوا الصلٰوة واتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیًّا.

ترجمہ: تحقیق ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ۶۰ھ کے بعد ایسے خلف ہوں گے، جو نمازوں کو ضائع کریں گے اور شہواتِ نفس کی پیروی کریں گے تو وہ قریب غیّ (وادئ جہنم) میں ڈال دیئے جائیں گے۔

پس ۶۰ھ کا ذکر قولِ ابو ہریرہؓ میں بھی ہے اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں ۶۰ھ کے آغاز کا ذکر ہے، اسی لئے ان کی روایات میں رأس الستین کا لفظ بھی آیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ۶۰ھ کے آغاز پر جو واقعات رونما ہونے

والے تھے حضرت ابو ہریرہؓ نے ان کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ جیسے امارتِ کبراء کا خاتمہ اور امارتِ صبیان کا آغاز۔ اور حدیثِ نبویؐ میں **بعد ستّین** کا لفظ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶۰ھ شروع ہو جانے کے بعد کے حوادث کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ صبیانی حکومت کارنامے کیا انجام دے گی۔ دونوں روایتوں سے حوادث کی تاریخ یہ بن جاتی ہے کہ ۶۰ھ کے آغاز پر تو ہاتھوں کے بدل جانے سے خلافت کے نظم کی تبدیلی ہو جائے گی اور اس آغاز کے بعد خواہ وہ ۶۰ھ ہی کا دور ہو خلافت کی تباہی کے آثار شروع ہو جائیں گے، جو بالآخر امت کی اجتماعی تباہی پر منتج ہوں گے۔ اور اس حکومت کی نوعیت یہ ہو جائے گی کہ اگر اس کا ساتھ دیا جائے تو دین ضائع ہوگا اور ساتھ چھوڑا جائے تو دنیا ضائع ہو جائے گی۔

بہر حال دونوں روایتوں سے یہ متعین ہو گیا کہ نوخیز لڑکوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت اور دوسرے لفظوں میں اسلامی خلافت کی تباہی کا زمانہ ۶۰ھ کا ہوگا۔ اب یہ کہ ۶۰ھ میں کون لوگ برسر اقتدار آئے اور وہ نوخیز تھے یا بوڑھے اور معمر؟ تو حافظ ابن حجر کی ذیل کی عبارت پڑھئے جو حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی ان روایتوں کی مراد بتلا کر ان کا مصداق متعین کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں:

وفی هــذا اشارة الی ان اوّل الا غليمة كان فی سنة ستين يزيد وهو كذلك فان يزيد بن معاوية استخلف فيها وبقی الٰی سنة اربع وستين فمات.

(فتح الباری ص ۷ ج ۱۳)

ترجمہ: اور اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ ان نوخیز لڑکوں میں پہلا نوخیز لڑکا ۶۰ھ میں یزید تھا اور وہ ایسا ہی تھا (جیسا کہ حدیث میں خبر دی گئی ہے) کیوں کہ یزید بن معاویہ ہی اس سنہ میں خلیفہ بنایا گیا اور وہ ۶۴ھ تک باقی رہا، پھر فوت ہو گیا۔

اس سے متعین ہو گیا کہ جس امارتِ صبیان سے حضرت ابو ہریرہؓ پناہ مانگتے تھے اور ۶۰ھ کے جن صبیان کی بدعملی اور شہوت رانی حدیثِ ابو سعید خدریؓ میں مذکور تھی، وہ یہی امارت تھی، جس کا اولین سربراہ یزید تھا جو چونتیس سالہ جوان تھا۔ عمر بلوغ کی تھی، مگر عقل و تدبیر اور دین کے لحاظ سے نابالغ اور صبی تھا۔

۶۰ھ والے اس نئے صاحبِ اقتدار نے اپنے اقتدار سے کارنامہ کیا انجام دیا؟ وہ یہ کہ اس چار سالہ دورِ حکومت میں بہت جلد اس کے اردگرد ایسے نوخیز سفہاء جمع ہو گئے، جو دینی مذاق اور دینی امانت و دیانت سے متاثر نہ تھے یا کسی حد تک ہوں تو ہوائے نفس کے غلبہ سے وہ تاثر کالعدم تھا۔ یہ صبیان جونہی برسرِ اقتدار آئے اور اپنی امارت کے نفسانی مقاصد کی راہ میں شیوخِ دین، اکابرِ ملت اور دینی ذوق کے پرانے تجربہ کاروں کو راستہ کا کانٹا دیکھتے، جو انھیں قدم قدم پر دینی معیار سے روک ٹوک کر سکتے تھے، یکے بعد دیگرے انھیں راستہ سے ہٹانا شروع کیا تاکہ امارۃ الشیوخ ختم ہو کر امارۃ الصبیان اس کی جگہ پر آ جائے اور وہ آزادی سے اپنے نفسانی مقاصد پورے کر سکیں جس سے صاف واضح ہے کہ یہ امارۃ الصبیان درحقیقت امارۃ الشیوخ کی تخریب پر قائم ہوئی، جس کی حدیث نے خبر دی اور یہی وہ ملکِ عضوض تھا جس کا قیام خلافت کی اکھاڑی ہوئی اینٹوں پر کیا گیا۔ پس اس کا قیام ہی دین اور اہلِ دین کی تباہی کے ہم معنی تھا۔

چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

والذی یظھران المذکورین من جملتھم وان اولھم یزید کما دلّ علیه قول ابی ھریرة رأس الستین وامارة الصبیان فان یزید کان غالبًا ینتزع الشیوخ من امارة البلدان ویولّیھا الا صاغرمن اقاربه انتھٰی.

(فتح الباری ص۸ ج۱۳)

ترجمہ: اور اس بیانِ ماسبق سے جو بات کھلی وہ یہ ہے کہ یہ مذکورین (مذکورشدہ قریشی لڑکے) انہی صبیان میں سے ہیں اور ان میں کا پہلا یزید ہے جیسا کہ ابو ہریرہؓ کا قول رأس الستین اور امارۃ الصبیان کا ہے، کیوں کہ یزید غالب احوال میں شیوخ (اور اکابرِ امت) کو امارت (کے عہدوں) سے برطرف کرتا تھا اور ان کی جگہ اپنے رشتہ داروں میں سے نوخیز (اور نوعمروں) کو بھرتی کرتا جاتا تھا۔

علامہ بدرالدین عینیؒ بھی اس امارت الصبیان والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واولھم یزید علیه ما یستحق وکان غالبًا ینزع الشیوخ من امارة البلدان الکبار ویولّیھا الا صاغرمن اقاربه. (عمدۃ القاری ص۳۳۴ ج۱۱)

ترجمہ: اور ان صبیان میں کا پہلا یزید ہے، اس پر وہی پڑے جس کا وہ مستحق ہے، اور اکثر احوال

میں وہ شیوخ واکابر کو بڑے بڑے شہروں کے ذمہ دارانہ عہدوں سے برطرف کر کے اپنے نوعمر عزیز واقرباء کو یہ (کلیدی عہدے) سپرد کرتا جاتا تھا۔

بہرحال امارت کا نقشہ بدل گیا۔ شیوخ کے بجائے صبیان اور اتقیاء کی جگہ اشقیاء آنے لگے۔

عباسی صاحب نے اس حقیقت کو چھپاتے ہوئے صحابہ وتابعین کے کچھ نام شمار کرائے ہیں کہ یزید کی حکومت صبیان کی کب تھی جب کہ فلاں فلاں جگہ یہ اکابر تعینات تھے۔ اس سے انکار نہیں، لیکن شراح حضرات کا دعویٰ اکثریت کا ہے کہ غلبہ حکومت میں انہی فساق اور شہوت پرستوں کا تھا، جس کو عینیؒ اور ابن حجرؒ نے غالبًا کی قید کے ساتھ ذکر کیا ہے اور قدرتًا باگ ڈور اکثریت ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور حکم میں کل ہی کے ہوتی ہے۔ یوں بدنامی سے بچنے کے لئے کچھ اکابر کو بھی رہنے دیا گیا تا کہ فہرست شماری میں یہ نام آسکے کہ اس حکومت کے اجزاء اکابرِ ملت بھی تھے۔

کون نہیں جانتا کہ آج کی حکومتِ ہند کلیدی عہدوں پر سوائے ہندوؤں کے دوسری قوموں کے افراد بالخصوص مسلمانوں کو رکھنے کی روادار نہیں ہے، لیکن بین الاقوامی اور بالخصوص اسلامی دنیا کا منھ بند کرنے کے لئے چند گنے چنے نام مسلمانوں کے بھی رکھ چھوڑے ہیں اور جب پورے ہندوستان سے یہ نام جمع کر کے ایک جگہ ان کی لسٹ شائع کی جاتی ہے، تو دنیا ان کی عدد شماری کو دیکھ کر سمجھتی ہے کہ شاید ساری حکومتِ ہند پر مسلمانوں کا قبضہ ہے، حالاں کہ ان ناموں کو اپنے اپنے موقع کے دوسرے افراد کے ساتھ پیش کیا جائے تو ان میں ہزار اور ایک کی بھی نسبت نہیں ہوتی۔ اسی پر عباسی صاحب کی اس صنعت گری کو قیاس کر لیا جائے کہ انھوں نے بھی مجموعی طور پر اکابر کے کچھ ناموں کی فہرست پیش کر کے حکومتِ یزید کی صفائی پیش کر دی کہ جب اتنے صحابہ وتابعین اس حکومت کے کارکن تھے تو یہ امارتِ صبیان کہاں رہی؟

لیکن یہ عنوان جہاں واقعہ کے خلاف ہے وہیں قولِ رسول کا معارضہ بھی ہے، جس میں اس حکومت کو امارتِ صبیان کہا گیا ہے اور اس کی ذاتی اور اجتماعی تباہ کاریوں کی فہرست پیش کر دی ہے۔

پھر بحیثیت مجموعی اس امارتِ صبیان کے ظہور اور امارتِ شیوخ واکابر کے مٹ جانے کا ثمرہ کیا نکلا؟ سو اس کے بارے میں محدثین، فقہاء اور مؤرخین نے جو تفصیلات ذکر کی ہیں وہ درحقیقت انہی آثار وروایات کی توضیح وتشریح اور مصداقوں کی تعیین ہے، جو اپنے اصل ماخذوں کے تابع رہ کر ان

روایات ہی کے زمرہ میں شمار ہوگی اور وہ یہ ہے کہ ۶۰ھ میں یزید کی امارت قائم ہوئی اور ۶۴ھ میں ختم ہوگئی، ان تین سال کچھ ماہ کی مختصر سی مدت میں اس امارتِ صبیان نے یزید کی زیرِ سرکردگی جو کارنامے انجام دیئے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ۶۱ھ میں تو فتنۂ کربلا کا ظہور ہوا، جس میں اہل بیتِ رسول برباد کیے گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ بیکسی کے ساتھ مارے گئے اور خاندانِ نبوت کی بے حرمتی کی گئی۔ پھر ۶۳ھ میں فتنۂ حرہ کا ظہور ہوا، جس میں مدینہ کو مباح کر کے صحابہ، ابناءِ صحابہ اور اہل مدینہ تباہ کیے گئے، ان کی جانیں وآبروئیں تلف کی گئیں اور جو نہ ہونا تھا وہ ہوا۔ پھر ۶۴ھ میں یومِ مکہ کا ظہور ہوا، جس میں بیت اللہ کی بے حرمتی کی گئی، منجنیق لگایا گیا، کعبہ کی دیواریں ہل گئیں، غلافِ کعبہ جلا اور حرام کو حلال کر دیا گیا۔ چنانچہ مسلم میں یہ روایت تفصیل سے موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ مکہ مدینہ صحابہ اور عزتِ رسول کے آگے رہ ہی کیا جاتا ہے کہ تباہ کاریوں کے سلسلہ میں اسے کوئی اہمیت دی جائے۔ یہی چار چیزیں دین کی حسی اور معنوی بنیادیں تھیں جن پر دینی اجتماعیت کی بنیادیں قائم تھیں جب وہی ہل گئیں تو دینی خلافت کی عمارت کیسے کھڑی رہ سکتی تھی، وہ بھی گر گئی۔

انہی اجتماعی تباہ کاریوں کا جامع عنوان حدیثِ نبویؐ میں "امارة الصبیان" فرمایا گیا ہے، جس کی پیش گوئی لسانِ نبوت پر پہلے ہی سے کر دی گئی تھی۔

غرض حدیثِ نبوی کی پیش گوئی کے مطابق اس ۶۰ھ کی امارت الصبیان نے جو کچھ انقلاب امت میں برپا کیا وہ یہ تھا کہ یزید اور اس کی پارٹی نے ملک کے اکابر وشیوخ اور بڑے بوڑھوں کو کسی کی جان لے کر، کسی کا مال چھین کر، کسی کو دونوں سے محروم کر کے، کسی کو ڈرا دھمکا کر، کسی کو مجبور کر کے کلیدی عہدوں اور منصبوں سے علیحدہ کر کے نوخیز لڑکوں کو امارت میں بھرتی کیا جس سے لڑکوں کی امارت یعنی امارتِ صبیان کا ظہور ہوا۔ اور اس انقلاب سے امارتِ شیوخ کا وہ قدیم ڈھانچہ درہم برہم ہوگیا جو ان بزرگوں کی فراست، دیانت اور تجربہ کارانہ سیاست سے قائم شدہ تھا اور دنیا اس کی برکات سے مستفید ہو رہی تھی اور ایک نیا اور ناقص ڈھانچہ اس کی جگہ آ گیا جس کے مضر اثرات وہ ظاہر ہوئے جو قیامت تک امت کے لئے انتشار وتشتت کا ذریعہ ثابت ہوئے، جن کی قدرے تفصیل ابھی عرض کی گئی۔

اور پھر ان سارے فتنوں میں سب سے بڑا فتنہ خود قتلِ حسین واہل بیتِ رسول ہے، جس پر یزید نے خوشی ظاہر کی اور بعد میں قیامت تک اپنا مستقبل تاریک دیکھ کر غم کا اظہار کیا جو درحقیقت قتلِ حسین پر نہ تھا بلکہ اپنی بے آبروئی کے خیال پر تھا، اس طرح یہ شخص باشارۂ حدیثِ نبوی امت کی ہلاکت و تباہی کا باعث ثابت ہوا۔

گو ایسی بھی بعض حدیثیں اربابِ سیر اور بالخصوص حافظ ابن کثیر نے ذکر کی ہیں جن میں یزید کا نام لے کر اسے امت کی ہلاکت کا سبب بتایا گیا ہے، گویا صبیانی پارٹی کے اس سربراہ کے جو اقدامات عمومی اور کلی الفاظ میں احادیث میں ذکر کئے گئے ہیں، وہی نام لے کر بھی ان احادیث میں ذکر کئے گئے ہیں، جیسے ابو عبیدہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا:

لایزال امر هذه الامة قائمًا بالقسط حتی یکون اول من یثلمه رجل من بنی امیة یقال له یزید . (البدایہ والنہایہ ص ۲۳۱ ج ۸)

ترجمہ: میری امت کا امر وحکم عدل کے ساتھ قائم رہے گا، یہاں تک کہ پہلا وہ شخص جو اسے تباہ کرے گا بنی اُمیہ میں سے ہوگا، جسے یزید کہا جائے گا۔

لیکن ہم نے اس قسم کی روایتوں کو اس لئے پیش نہیں کیا کہ ان کی سندوں میں کلام کیا گیا ہے، بلکہ صرف عمومی روایتیں پیش کر دینا کافی سمجھا ہے۔ یزید اور اس کی صبیانی پارٹی کے یہی وہ فاسقانہ کارنامے، عزلِ شیوخ واکابر، توہینِ صحابہ، قتلِ حسین، اہانتِ اہل بیت، تحلیلِ مکہ اور اباحتِ مدینہ وغیرہ تھے، جن سے اسے معتوبِ خداوندی سمجھا گیا، اور اس کی ہلاکت اور خاتمہ کو انہی الفاظ سے مؤرخین نے ذکر کیا ہے، جو اہل دین وتقویٰ کے مقابلہ پر آئے ہوئے، ظالموں اور جابروں کے بارے میں قرآن وحدیث میں استعمال کیے گئے ہیں۔ چنانچہ واقعۂ حرّہ کے موقعہ پر جب کہ یزید نے مسلم بن عقبہ کو بھیج کر مدینہ کو تین دن کے لئے مباح کر دیا جس سے اس ظالم وفاسق کے ہاتھ پر کتنے ہی صحابہ اور ابناءِ صحابہ قتل ہوئے، عورتوں کی بے حرمتی ہوئی اور یزید نے اپنے اس جابرانہ اور بلاشرکتِ غیرے نفوذ کو دیکھ کر خوشی کا اظہار کیا کہ اب اس کا ملک پائیدار ہوگیا اور قوت ایسی مستحکم ہوگئی کہ وہ کیسا بھی حکم دے دے کوئی چون و چرا کرنے والا نہیں ہے، تو اس کے ان جذبات وافعال کا نتیجہ ظاہر کرتے ہوئے حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

وقد اخطأ یزید خطأ فاحشا فی قوله لمسلم بن عقبة ان یبیح المدینة ثلاثة ایام وهذا خطأ کبیر فاحش مع ما انضم الیٰ ذلك من قتل خلق من الصحابة وابناء هم وقد تقدم انه قتل الحسین واصحابه علیٰ یدی عبیداللّٰه ابن زیاد وقد وقع فی هذه الثلا ثة ایام من المفاسد العظیمة فی المدینة النبویة مالا یحدّ ولا یوصف مما لا یعلمه الا اللّٰه عزوجل وقد اراد بارسال مسلم بن عقبة توطید سلطانه وملکه ودوام ایامه من غیر مناز ع فعاقبه اللّٰه بنقیض قصده وحال بینه وبین ما یشتهیه فعقمه اللّٰه قاصم الجبارة واخذه اخذ عزیز مقتدر وکذلك اخذ ربك اذا اخذ القریٰ وهی ظالمة ان اخذهٗ الیم شدید. (البدایہ والنہایہ ص۲۲۲ ج ۸)

ترجمہ: اور بلا شبہ یزید نے شدید ترین غلطی کی جو مسلم بن عقبہ سے کہا کہ وہ مدینہ کو تین دن تک مباح الدام قرار دیدے، یہ (مجرمانہ) غلطی تھی، جس کے ساتھ یہ اور اضافہ ہوا کہ ایک بڑی تعداد صحابہ اور ابناءِ صحابہ کی قتل ہوگئی اور یہ پہلے آ ہی چکا ہے کہ اس نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کو عبید اللہ بن زیاد کے ہاتھ سے قتل کرایا۔ نیز (مدینہ کے) ان تین دنوں میں بڑے بڑے عظیم مفسدے نمایاں ہوئے، جن کو نہ بیان کیا جا سکتا ہے نہ ان کی کوئی کیفیت بھی بتلائی جا سکتی ہے۔ انھیں اللہ ہی جانتا ہے۔ یزید نے تو مسلم بن عقبہ کو مدینہ بھیج کر یہ چاہا تھا کہ اس کا ملک مضبوط ہو جائے اور اس کی حکومت دیرپا ہو، جس میں کوئی شریک وسہیم نہ ہو، لیکن خدا نے اسے اس کے منصوبوں کے خلاف سزا دی اور جو چاہتا تھا وہ نہ ہونے دیا، اسے اسی طرح پچھاڑا جس طرح اس نے جابروں کو پچھاڑا ہے اور قضا کے پنجوں سے اسے پکڑا اور ظالم بستیوں کیلئے تیرے رب کی پکڑ ایسی ہی سخت ہوتی ہے، اُس کی گرفت بے انتہا الم انگیز اور شدید ہوتی ہے۔

بہر حال احادیثِ مذکورہ اور ان کی روشنی میں محدثین کے بیانات اور محدثانہ روایات کو سامنے رکھ کر اس صبیانی پارٹی اور اس کے سربراہ یزید کی جو تاریخ محدثانہ اسلوب پر بنتی ہے وہ یہ ہے کہ:

امت کی تباہی چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں ہوئی جو خلافت کی تباہی تھی۔

یہ لڑکے اپنے ذاتی کردار کے لحاظ سے سفیہ، ناتجربہ کار، سیہ کار تھے، نہ نماز کے نہ روزے کے بلکہ شہوت پرست لوگ تھے، انھوں نے نظامِ دیانات کو درہم برہم کر کے رکھ دیا۔

ان ہی نوخیزں کی امارت کا نام امارتِ صبیان ہے، جس سے صحابہؓ نے پناہ مانگی۔

اس امارتِ صبیان کے ظہور کا زمانہ ۶۰ھ کا دور تھا۔

اس صبیانی ٹولی کا پہلا صبی یزید تھا۔

اس صبیانی پارٹی کی امارت کی نوعیت امارتِ شیوخ کی پامالی اور نوخیز صبیان کی بالادستی تھی۔

اس امارت میں اکابرِ ملت کو کلیدی عہدوں سے ہٹا کر بطور خویش پروری نوخیز عزیز واقرباء کو ان کی جگہ بھرتی کیا جاتا تھا۔

شراحِ حدیث نے ان واقعات کی یہ حدیثی پیش گوئیاں عین احادیث کے اشاروں کے مطابق پوری ہوتی دکھلا کر اپنی محدثانہ روایات سے ثابت کیا کہ یہ سب واقعات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کے عین مطابق نمایاں ہوئے۔ اور حضرت صادق ومصدوق صلی اللہ علیہ وسلم نے جن نوخیزوں کے ہاتھوں اُمت کی تباہی بلاتسمیہ اسماء ارشاد فرمائی تھی وہ بھی لڑکے تھے جن کے اسماء بعد میں زمانہ اور اتقیاءِ اہل زمانہ کی تصریحات اور واقعات سے متعین ہوگئے، جن کے بارے میں ابوہریرہؓ نے مروان سے فرمایا تھا کہ مجھے ان صبیان کے نام اور قبیلے تک معلوم ہیں، اگر میں چاہوں تو بتلا سکتا ہوں۔

بہر حال یہ اسماء اور یہ مسمّٰی، ان کے حرکات وافعال سب کچھ شارع کی نظروں میں متعین تھے اور مخصوص صحابہ کے علم میں تھے اور جو عین اس نظر کے مطابق رونما ہوئے لیکن ان تکوینی امور کا افشاء اور کھلے الفاظ میں ان کا بیان حکمت ہیں، اس لئے ان کی طرف اشارہ بھی کافی ہو جاتا ہے۔ تاہم اتنا واضح ہے کہ یہ محض رسمی طور پر تاریخی باتیں نہیں، جنھیں کسی مؤرخ نے قلم بند کر کے بطونِ اوارق میں منضبط کر لیا ہو، بلکہ شرعی امور ہیں جو شارع علیہ السلام کی نظر میں تھے اور جنھیں شارع نے بطور پیش گوئی کے ظاہر فرما دیا تھا، اور صحابہ انھیں جانتے تھے، اس لئے ان کا ظہور شرعی ہے محض تاریخی نہیں۔

ظاہر ہے کہ بعمومِ احادیث اور مخصوص روایاتِ محدثین جو شخص امارتِ اکابر کو مٹا کر جن کی بڑائی، بزرگی اور دینی تجربات کے زیر سایہ اسلامی امارت بہت حد تک فتنوں سے محفوظ تھی، امارتِ صبیان واصاغر قائم کر دے، جس کے زیر اثر فاسقوں اور بے حکموں کا اقتدار قائم ہو جائے اور اس

کے تحت کتنے ہی پاکباز، بندگانِ خدا کا جان و مال تلف ہو جائے، کتنوں ہی کی آبروئیں مٹ جائیں، فرقِ مراتب اُٹھ جائے، کتنوں ہی کو عظیم کرب و بلا کا سامنا کرنا پڑے اور کتنے ہی نئے نئے فتنوں کی تخم ریزی ہو جائے، جن کی زد قیامت تک پوری اُمت پر ہو اور امت کا شیرازہ بکھر جائے تو کیا ایسے شخص کو متقی کہا جائے گا، یا متقیوں کا دشمن؟ اور کیا ایسے ہی شخص کو شریعت کی زبان میں فاسق اور اجتماعی رنگ کا فاسق اور فاسقِ معلن نہیں کہتے؟ اور وہ یزید کے سوا کون ہے؟ اور جب کہ اس فسق کے اثبات میں حدیث سے لے کر فقہ کلام تک کا دخل ہے، تو اس فسق کی تصدیق کو جو حدیث و فقہ کی تصدیق ہے عقیدہ نہیں کہیں گے تو اور کیا کہیں گے؟

یزید وعدۂ بشارت والی حدیث سے خارج ہے

عباسی صاحب نے بہت بلند بانگ ہو کر غزوۂ قسطنطنیہ میں یزید کی شرکت بلکہ قیادت اور اس غزوہ کے شرکاء کے لئے نصِ حدیث کے مطابق بشارتِ مغفرت میں اسے شامل کر کے اس کی فضیلت اور مقبولیت عند اللہ پر کافی زور لگایا ہے اور اس حدیث کے تحت مہلب کے استدلال کو نقل کیا ہے، جو یزید کی فضیلت بلکہ خلافت کے اثبات کے لئے کیا گیا ہے۔

ہمیں نہ اس حدیث سے انکار ہے اور نہ اس سے کہ یزید اس کے عموم میں داخل ہے۔ اگر وہ اس غزوہ میں شامل تھا، لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جیسے اس حدیث کا عموم اسے مقبولین میں داخل کر رہا ہے ویسے ہی بخاری وغیرہ کی دوسری احادیث کا عموم اسے اس مقبولیت سے خارج بھی کر رہا ہے، جو ہم نے ابھی پیش کی ہیں، جن میں خبر دی گئی ہے کہ میری امت کی ہلاکت چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں پر ہوگی۔ امارتِ صبیان قائم ہوگی جو امت کے برگزیدہ لوگوں کے جان و مال اور آبرو کو تلف کرے گی۔ اور یہ کہ یہ ۶۰ھ کا دور ہوگا، جس میں یزید کی امارت قائم ہوئی اور اس کے افعال سے علماء نے متعین کر دیا کہ حدیث کی اس عمومی خبر کا مصداق یزید ہے۔

پس عباسی صاحب کی پیش کردہ روایت کے عموم نے اگر یزید کو وعدۂ مغفرت میں شامل کیا تھا تو ہماری پیش کردہ روایت کے عموم نے اُسے اس وعدہ سے خارج کر کے وعید میں شامل کر دیا اور

حدیث کے عموم کی تخصیص کر دی۔ وہاں اگر مہلّب نے یزید کو مشخّص کر کے اسے حدیثِ بشارت کا مصداق ٹھہرایا اور اس کی فضیلت پر استدلال کیا تو یہاں احادیث وآثار وغیرہ سے ابن حجر اور علامہ بدرالدین عینی شراحِ بخاری نے یزید کو مشخص کر کے اس کے فسق پر استدلال کیا ہے، وہاں صرف حدیث کا عموم اور اس سے استدلال ہے، یہاں حدیثوں کے عموم کے ساتھ صحابہ کے اقوال اور تاریخی واقعات بھی ہیں، جو یزید کی تعیین اور تشخیص کے مؤیدات ہیں۔

دوسرے یہ کہ یہ حدیث عام ہے اور بلا شبہ اس کا وعدۂ مغفرت بھی جہادِ قسطنطنیہ کے ہر شریک کے لئے عام ہے، جن میں یزید بھی داخل ہے، مگر انہی قدرتی شرائط کے ساتھ جو طبعًا ایسے مواقع پر قواعدِ شرعیہ کے تحت ملحوظ ہوتی ہیں، مثلاً حدیثِ نبوی میں ارشاد ہے: اُمَّتِیْ اُمَّۃٌ مَرْحُوْمَۃٌ میری اُمت امتِ مرحومہ ہے (جس کے تمام افراد کیلئے جو قیامت تک آنے والے ہیں رحمت اور مغفرت موعود ہے) مگر اسی شرط کے ساتھ کہ وہ امتِ اجابت میں شامل رہیں، اگر معاذ اللہ کوئی مرتد ہو کر امتِ دعوت میں چلا جائے تو دوسری نصوص سے اس حدیث کی تخصیص ہو جائے گی اور وہ فرد اس وعدہ سے خارج ہو جائے گا۔ اس سے اس حدیث کا یہ وعدہ قدرتی طور پر بشرطِ بقاءِ اجابت ہوگا، مطلقاً نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی جہادِ قسطنطنیہ کے سب شرکاء کیلئے وعدۂ مغفرت عام ہے، مگر اسی طبعی شرط کے ساتھ کہ یہ لوگ انہی قلبی کیفیات واحوال اور باطنی نیات وجذبات پر باقی رہیں، جنکے ساتھ انھوں نے اس وقت جہاد کیا تھا، لیکن بعد میں اگر کسی کے قلبی احوال بگڑ جائیں اور تقویٰ کے وہ مقامات باقی نہ رہیں، جو بوقتِ جہاد تھے تو طبعًا وہ حکمِ مغفرت بھی اس خاص فرد کے حق میں باقی نہ رہے گا۔

مثال کے طور پر مسلم و بخاری ہی کی ایک روایت کو لے لیجئے کہ آدمی اہل جنت کا عمل کرتے کرتے جنت سے اتنا قریب ہو جاتا ہے کہ اس میں اور جنت میں بالشت بھر کا فصل رہ جاتا ہے، مگر نوشتۂ تقدیر سامنے آجاتا ہے اور وہ جہنم میں چلا جاتا ہے، اور ایسے ہی برعکس۔ ظاہر ہے کہ یہ جنت و نار کی انجام کار تبدیلی احوال کی تبدیلی ہی پر دائر ہے۔ اندریں صورت اس شخص کی نیکی کرتے رہنے کے دور میں ہر شخص اسے یہی کہے گا کہ فلاں آدمی تو جنتی ہے، لیکن غور کیا جائے تو جنتی درحقیقت اس آدمی کو نہیں کہا جاتا بلکہ اس کے احوال واعمال کو کہا جاتا ہے، وہ جب بھی بدل کر جہنمی ہو جائیں گے

جب ہی پہلا حکم بدل جائے گا اور یہ شخص بھی جہنمی کہلانے لگے گا۔

ٹھیک اسی طرح جہادِ قسطنطنیہ والی حدیث بشارتِ مغفرت کے عموم میں یزید بھی شامل تھا، جس کے معنی یہ تھے کہ اس کے اس وقت کے احوال و اعمال مقبول یا مغفور تھے۔ اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ جب وہ بدلے تو طبعًا وہ بشارت بھی اس کے حق میں باقی نہ رہی۔ اب اگر بدلے ہوئے حالات میں بھی کوئی پہلے ہی حکم کی رٹ لگائے جائے تو یہ شریعت کے اصول وقوانین کا معارضہ ہے۔ پس جب یزید کا اچھا حال تھا بشارت قائم تھی جب بدل گیا تو بشارت بھی اُٹھ گئی۔

اب سوال اگر رہ جاتا ہے تو یہ کہ آیا یزید کے احوال بدلے یا وہی سابقہ باقی رہے؟ تو اس کا فیصلہ تاریخ نے کر دیا ہے کہ بدل گئے۔ ابن خلدون اور بقول عباسی صاحب کے امام المؤرخین (ص ۳۸) ابن خلدون نے اس تبدیلی کا اعتراف اور اعلان الفاظِ ذیل میں کیا ہے کہ:

ولما حدث في يزيد ما حدث من الفسق اختلف الصحابة في شانه الخ.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۷۷)

ترجمہ: اور جب یزید میں وہ باتیں فسق کی پیدا ہوگئیں جو ہونی تھیں تو صحابہ اس کے بارے میں مختلف الرائے ہوگئے۔

دوسری جگہ کہا:

واما الحسين فانه لما ظهر فسق يزيد عندالكافة من اهل عصره بعثت شيعة اهل البيت بالكوفة للحسين ان ياتيهم فيقوم بامره. (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۸۰)

ترجمہ: رہے حضرت حسین تو جب یزید کا فسق سب کے نزدیک کھل گیا جو اس کے دور کے لوگ تھے، تو اہل بیت کے شیعہ نے کوفہ سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس پیام بھیجا کہ آپ تشریف لے آئیں تو ہم سب لوگ آپ کا امر قائم کریں گے۔

ان تصریحات سے واضح ہے کہ یزید کے حالات بدلے، جو پہلے تھے وہ نہ رہے اور اقتدار ہاتھ میں آنے کے بعد ان میں تغیر پیدا ہو گیا اور اسے ملک کے امن وسکون سے زیادہ اپنے اقتدار اور پرسٹیج کی فکر پڑ گئی۔ جیسے عموماً ہر دور میں ہوتا ہے اور مشاہدہ کرنا ہو تو اس دور میں دیکھ لیا جائے کہ عامۃً

سیاسی لیڈر عوام کی خیر خواہی کے وعدوں اور ملک کی بہبود وفلاح کے منشور بنا بنا کر الیکشن جیتتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ اس وقت وہ مخلص بھی ہوں جن کی واقعی نیت ملک اور عوام کی خیر خواہی ہو، لیکن کامیابی کے بعد جب وہ کرسی پر پہنچتے ہیں، تو اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ ان کے حالات تبدیل ہو جاتے ہیں اور اب انھیں اپنے پرسٹیج اور وقار کا تھامنا مقدم ہو جاتا ہے اور وہ وعدے سب مؤخر:

كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰىٓ o اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰى o

ترجمہ: سچ مچ بے شک آدمی حد سے نکل جاتا ہے اس وجہ سے کہ اپنے آپ کو مستغنی دیکھتا ہے۔

یہ انسانی جبلت جیسے دنیا کی اکثریت کی آج ہے ایسے ہی پہلے بھی رہی ہے، کچھ معدودے چند ہی قدح خوار نکلتے ہیں جو اس اقتدار کے نشہ میں اپنی عقل وخرد نہیں کھو بیٹھتے۔

کامل اس فرقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی کچھ ہوئے تو یہی رندانِ قدح خوار ہوئے

اس لئے یزید کی یہ تبدیلی دنیا کے عام حالات کے لحاظ سے کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ پس جب کہ ایک طرف ۶۰ھ والی روایتیں اور ان کی روشنی میں صحابہ اور رجالِ مابعد کی تصریحات اور ساتھ ہی تاریخ اور امام المؤرخین کا اعتراف اس کے شاہدِ عدل ہیں کہ یزید کے حالات آخر کار بدل گئے، تو ظاہر ہے کہ حکمِ سابق کیسے برقرار رہ سکتا تھا وہ بھی بدل گیا، کیوں کہ کوئی بھی اچھا بُرا حکم آدمی کی ذات پر نہیں لگتا، بلکہ اس کے احوال وافعال اور اوصاف پر لگتا ہے۔ اس لئے جو روایات یزید کے منقبت کی بارے میں ملتی ہیں ان کی تغلیط کیے بغیر ہم انھیں اس کے سابقہ احوال کا ثمرہ کہیں گے اور جو احکام اس کی مذمت اور تفسیق سے متعلق ملتے ہیں ہم انھیں اس کے بعد کے احوال کا نتیجہ کہیں گے جس سے سلف کے بیانات میں کسی تعارض کے خطرہ سے ڈرنے کی ضرورت نہیں۔

مثلاً حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو ولی عہد بنایا گو بقول ابن خلدون کے افضل کو چھوڑ کر مفضول کو اختیار کیا۔ (خلافتِ معاویہ ص۲۹) تاہم وقتی احوال کے تقاضوں سے وہ اس مفضولیت کے اختیار کرنے پر دیانتاً مجبور ہوئے، جس کا بیان مورخین نے کافی وضاحت سے کر دیا ہے۔ سو وہ اس لئے کہ اس وقت یزید کے وہ حالات ظاہر نہ تھے جو بعد میں ظاہر ہوئے۔ اس لئے ان کا یہ انتخاب بمصالح وقت بالکل حق بجانب تھا۔ اور ایسے ہی جن جن حضرات نے اس وقت اس کی

ولی عہدی کو تسلیم کیا وہ بھی ہنگامی مصالح کے پیشِ نظر اور یزید کے سرِّ مکنون کے ظاہر نہ ہونے کے سبب بالکل حق بجانب تھے، لیکن جونہی اس کے احوال بدلے اسی وقت ان حضرات میں سابقہ احکام کی تبدیلی کے جذبات بھی اُبھر گئے اور نقضِ بیعت کا مسئلہ بھی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس کے خلاف خروج کرنے کا مسئلہ بھی زیر بحث آ گیا۔

فمنهم من رأى الخروج عليه ونقض البيعة من اجل ذلك ومنهم من اباه لما فيه من اثارة الفتنة وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به.

(مقدمہ ابن خلدون ص ۱۷۷)

ترجمہ: تو ان میں سے بعض نے تو یزید پر خروج کرنے اور اس کی بیعت توڑ دینے کی رائے دی، اور بعض نے اس میں فتنہ اور کثرتِ قتل دیکھ کر اور اس کی روک تھام سے عاجز محسوس کر کے اس سے انکار کیا۔

پس پہلے احوال کا نتیجہ اگر یزید کی بیعت تھا تو بعد کے بدلے ہوئے حالات کا ثمرہ نقضِ بیعت کا تصور تھا، پھر کسی نے عزیمت سے اسے عملاً کر دکھایا اور کسی نے رخصت کے پیشِ نظر عملاً نہ کیا مگر بوجہ اثارتِ فتنہ کے، نہ کہ ان بدلے ہوئے حالات اور ان کے نتیجہ (فسقِ یزید) سے انکار کر کے، نیز جب تک اس کے حالات کا رُخ بظاہر صحیح رہا اس کے ساتھ موافقت وحمایت کی صورت قائم رہی، جب حالات کا رُخ بدل گیا تب ہی مخالفت کے جذبات اُبھرنے لگے۔ یہی صورت یزید کے مغفور ہونے کے مسئلہ کی بھی سمجھ لی جائے کہ جہادِ قسطنطنیہ کے وقت کے احوال وجذبات اور تھے تو بشارتِ مغفرت دے دی گئی، اور بعد کے حالات اور تھے تو وہ بشارت باقی نہ رہی، جس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ تبشیرِ مغفرت پہلے ہی سے ان احوال کے ساتھ مشروط تھی، جو قضاءِ معلق کی شان ہوتی ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ واقعات سے اقرب اس حدیث کی تشریح یہ ہے کہ جہادِ قسطنطنیہ سے یزید کی سابقہ سیئات کی مغفرت کر دی گئی تو وہ **مغفور لھم** میں حقیقتاً داخل ہو گیا، لیکن بعد کی سیئات کی مغفرت کا اس میں کوئی وعدہ نہیں تھا، اس لئے آئندہ کے فسق کا حکم دوسرا ہوگا، اس صورت میں **مغفور لھم** کو ایسا ابدی حکم سمجھنا کہ یزید کے مرتے دم تک کے تمام فسق وفجور کی مغفرت ہو گئی یا وہ ہمیشہ کے لئے سیئات سے محفوظ اور معصوم بنا دیا گیا، محض ذہنی اختراع ہے، حدیث کا مدلول نہیں۔

اب یہ عباسی صاحب کی تاریخی دیانتداری ہے کہ انھوں نے ''امام المؤرخین'' ابن خلدون کا یہ مقولہ تو نقل کر دیا کہ:

''تمام صحابہ کرام (یزید کی) ولی عہدی کے جواز پر متفق تھے''۔ (خلافتِ معاویہ ص ۳۸)

اور اسی امام المؤرخین کا یہ مقولہ بالکل نظر انداز کر گئے کہ یزید کا فسق حادث ہونے پر صحابہ اس کے بارے میں مختلف الرائے ہو گئے اور نقضِ بیعت کا مسئلہ چھڑ گیا جیسا کہ اوپر ابن خلدون کی عبارت بلفظہٖ ہم نقل کر چکے ہیں۔ پھر اسی طرح عباسی صاحب نے وہ حدیث تو نقل کر دی جو تبشیرِ مغفرت پر مشتمل تھی اور اس کے عموم میں یزید بھی آتا تھا، مگر وہ احادیث نظر انداز کر گئے جو اس تبشیری عموم کی تخصیص اور اس سے یزید کے استثناء پر مشتمل تھیں، جن کی طرف ابھی اشارہ گذرا ہے اور پھر اس صناعی سے عباسی صاحب نے حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ عبارت تو نقل کر دی جو انھوں نے امیر معاویہ کے انتخابِ ولی عہدی پر ان سے ملامت دفع کرنے کے لئے تحریر فرمائی اور اس میں یزید کے بھی اس وقت کے اچھے حالات پر روشنی ڈالی کہ:

''حتی کہ خود استنبول (قسطنطنیہ) پر بڑی افواج سے حملہ کرنے وغیرہ میں (یزید کو) آزمایا جا چکا تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ معارکہ عظیمہ میں یزید نے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ الخ (خلافت معاویہ ص ۲۹-۳۰)

لیکن حضرت مولانا ہی کی اسی یزید کے بارے میں آگے کی عبارت چھوڑ گئے، جو یزید کے دوسرے حالات اور اس کے فسق و فجور سے متعلق تھی کہ:

''اس کے فسق و فجور کا علانیہ ظہور اُن (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ) کے سامنے نہ ہوا تھا اور خفیہ جو بداعمالیاں وہ کرتا تھا اس کی ان کو اطلاع نہ تھی۔ (مکتوباتِ شیخ الاسلام ص ۲۶۷-۲۶۸)

بہر حال جس حدیث کا عموم یزید کی منقبت کے سلسلہ میں عباسی صاحب نے کافی دیانتداری سے پیش کیا، اول تو اس عموم کی تخصیص خود حدیث ہی کے عموم نے کر دی اور یزید کو اس سے خارج کر دیا جو امارتِ صبیان اور امارتِ ستین کی حدیث ہے، اس لئے ایک مخصوص منہ البعض روایت سے خود اس بعض ہی کے بارے میں استدلال کرنا کہاں تک اصولِ فن کے مطابق ہو سکتا ہے؟ دوسرے ایسے عمومی احکام میں قواعدِ شرعیہ کی رو سے جو طبعی قیود و شرائط ملحوظ ہوتی ہیں ان کے نہ پائے جانے کی وجہ سے بھی یزید اس منقبت کا مصداق نہ رہا، جو منقبت اس کے لئے ثابت کرنے کی کوشش عباسی

صاحب نے کی، کیوں کہ بعد میں وہ بدل گیا۔ اور اس میں بشارتِ مغفرت کی وہ شرائط ہی باقی نہ رہیں جن پر یہ بشارت طبعاً معلق تھی، اس لئے اس حدیث اور اس سے اخذ کردہ مہلب کے قول میں نہ عباسی صاحب کا کوئی حصہ باقی رہا نہ مہلب کا، بلکہ حکم کی شرائط نظر انداز کردینے کے سبب وہ حکم بے محل اور بے دلیل ہوگیا، جس سے یہ استدلال ہی صحیح نہ رہا۔ اس سلسلہ میں قسطلانی شارحِ بخاری کی ذیل کی عبارت ہمارے معروضات کو کافی روشنی میں لے آتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

وکان اول من غزالٰی مدینة قیصریزید بن معاویة ومعهٗ جماعة من سادات الصحابة کابن عمر وابن عباس وابن الزبیروابی ایوب الانصاری وتوفی بها سنة اثنین وخسمین (۵۲ھ) من الهجرة. واستدل بها المهلب علی ثبوت خلافة یزید وانه من اهل الجنة لدخوله فی عموم قوله مغفورلهم. واجیب بان هذا جارعلٰی طریق الحمیّة لبنی امیّة ولا یلزم من دخوله فی ذلك العموم ان لا یخرج بدلیل خاص اذلا خلاف ان قوله علیه السلام مغفورلهم مشروط بکونه من اهل المغفرة حتی لوارتدّ واحد ممن غزاها بعد ذلك لم یدخل فی ذالك العموم اتفاقًا قاله ابن المنیّر. (قسطلانی ص۱۲۴ ج۵)

ترجمہ: اور جس نے سب سے پہلے مدینہ قیصر (قسطنطنیہ) پر دھاوا بولا وہ یزید ابن معاویہ تھا اور اس کے ساتھ سادات صحابہ کی ایک جماعت تھی جیسے ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر اور ابوایوب انصاری، جنھوں نے وہیں ۵۲ھ میں وفات پائی۔ اس سے مہلب نے یزید کی خلافت اور اس کے اہل جنت ہونے پر استدلال کیا ہے کہ وہ حدیث کے اس جملہ "مغفورلهم" کے عموم میں داخل ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ محض بنی اُمیہ کی حمایت کے جذبہ میں بات کہی گئی ہے اور یزید کے اس عموم میں داخل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی اور خاص دلیل سے اس سے خارج بھی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "مغفورلهم" (جہادِ قسطنطنیہ کے سب شرکاء بخش دیئے گئے) اس شرط سے مشروط ہے کہ یہ لوگ مغفرت کے اہل ہوں، حتی کہ اگر کوئی شخص اس غزوہ کے بعد ان میں سے مرتد ہوجائے تو وہ بالاتفاق اس بشارت میں داخل نہیں رہے گا۔ یہ بات ابن منیر نے کہی ہے۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ مہلب اور دوسرے لوگ جنھوں نے یزید کی فضیلت یا خلافت پر

اس حدث سے استدلال کیا ہے وہ ابن منیّر اور قسطلانی کی نگاہوں میں مشتبہ اور مخدوش ہیں، جس کو انھوں نے بنی امیہ کی حمایتِ بیجا پر محمول کیا ہے۔ دوسرے اُسے خلافتِ یزید کے ثبوت سے تعلق بھی کیا ہے؟ کیا جسے بھی جنت کی بشارت مل جائے، تو اس کی خلافت بھی اس سے ثابت ہو جائے گی؟ اگر یہ ہے تو عشرۂ مبشرہ سب کے سب کی خلافت کا ثبوت بھی حدیثِ تبشیرِ جنت سے ضرور ہو جانا چاہئے۔ درحالیکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ **مغفور لھم** سابقہ سیئات سے متعلق ہے نہ کہ آئندہ کی سیئات سے، چہ جائے کہ یہ **مغفور لھم** دنیا سے گذر کر آخرت تک ہی پہنچ جائے اور خلافت کے تحقق تک پہنچنے کے تو کوئی معنی ہی نہیں، ورنہ ہر نیک اور متقی یا مغفور لہ کو خلیفۃ المسلمین بھی ہونا چاہئے۔

اور تیسری بات یہ بھی بقول ابن منیّر اور قسطلانی کے اس بیان سے صاف ہو گئی کہ اگر کوئی شخص وعدۂ مغفرت کے عموم میں داخل ہو جائے تو کیا ضروری ہے کہ وہ کسی دلیل خاص سے اس میں سے نکل بھی نہ سکے۔ اگر کسی کو مسلم دیکھتے ہوئے جنتی کہا جائے تو کیا اس کا ارتداد ممکن نہیں؟ اور ہے تو اس کے وقوع کی خبر پر کیا وہ جنتی ہونے کی بشارت خود ہی ختم نہ ہو جائے گی؟ پس یزید اگر اسلام سے مرتد نہیں ہوا تو بتصریح مؤرخینِ اسلام اُن عمدہ کیفیات و احوال سے تو ضرور مرتد ہو گیا تھا جو غزوۂ قسطنطنیہ کے وقت اس میں مان لی جائیں کہ تھیں۔ اس لئے ان کیفیاتِ سابقہ کا حکم بھی اس کے حق میں باقی نہ رہا، جو عمومِ بشارت سے قائم ہوا تھا، مگر یہاں بھی عباسی صاحب نے وہی تاریخی صنعت گری دکھلائی کہ قسطلانی کی جو عبارت یزید کی مدح سے متعلق تھی، نظر انداز کر دی، حالاں کہ قسطلانی ہی کی عبارت وہ بھی ہے، جس میں انھوں نے علامہ سعد الدین تفتازانی کے قول سے یزید کے قتلِ حسین پر خوش ہونے کو حق اور ثابت اور یزید کے فسق اور اہانتِ اہل بیت کے واقعہ کو متواتر المعنی ثابت کیا ہے جیسا کہ یہ سب امور تفصیل کے ساتھ گذر چکے ہیں، مگر عباسی صاحب کی تاریخی ریسرچ میں ناتمام تاریخی ٹکڑوں کے سوا ان کے تکمیل کنندہ تاریخی حصوں کا گذر ہی دشوار تر ہے، کہ صحیح تاریخ اور اس کا صحیح مقام معلوم ہو سکے، کیوں کہ تاریخ سے زیادہ اپنے نظریات ان کے سامنے رہتے ہیں، جن کا ماخذ مسلم مؤرخین کے ساتھ غیر مسلم مؤرخین بھی ہیں اور شاید ان کی نگاہ میں وہی بے لاگ اور زیادہ منصف قسم کے مؤرخ ہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ صاحبِ عمدۃ القاری شارحِ بخاری نے مہلب کی اس مدح سرائی اور حمایتِ یزید پر نکتہ چینی کرتے ہوئے اسے تسلیم ہی نہیں کیا کہ قسطنطنیہ کے جس غزوہ میں اکابرِ صحابہ شریک ہوئے تھے وہ یزید کی قیادت میں ہوا تھا، جب کہ یزید اس کا اہل ہی نہ تھا کہ یہ اکابر صحابہ اس کی خدمت اور قیادت میں دے دیئے جائیں۔ عمدۃ القاری کی پوری عبارت کا متن یہ ہے:

وذكران يزيد بن معاوية غزا بلاد الروم حتى بلغ قسطنطنية ومعه جماعة من سادات الصحابة منهم ابن عمروابن عباس وابن الزبير وابوايوب الانصارى كانت وفات ابى ايوب الانصارى هنالك قريبًا من سود القسطنطنية وقبرهٗ هناك تستقى به الروم اذا قحطوا.

وقال صاحب المرآةوالاَصحّ ان يزيد ابن معاوية غزا القسطنطنية فى سنة اثنين وخمسين (۵۲ھ)وقيل سيّرمعاوية جيشا مع سفيان بن عوف الى القسطنطنية فاوغلوا فى بلاد الروم وكان فى ذلك الجيش ابن عباس وابن عمر وابن الزبيروابوايوب الانصارى وتوفى ابوايوب فى مدة الحصار.

قلت الاظهران هؤلاء السادات الصحابة كانوا مع سفيان هذا ولم يكونوا مع يزيد بن معاوية لانه لم يكن أهلا بأن يكون هؤلاء السادات فى خدمتہٖ.

وقال المهلّب فى هٰذا الحديث منقبة لمعاوية لانه اول من غزا البحرومنقبة لولده يزيد لانه اول من غزا مدينة قيصرانتهٰى. قلت اىّ منقبة كانت ليزيد وحالهٗ مشهورفان قلت قال صلى اللّٰه عليه وسلم فى حق هذا الجيش مغفور لهم. قلت لا يلزم من دخوله فى ذلك العموم ان لا يخرج بدليل خاص اذلا يختلف اهل العلم ان قوله صلى اللّٰه عليه وسلم مغفورلهم شروطه ان يكونوا من اهل المغفرة حتى لوارتدَّ واحد ممن غزاها بعد ذلك لم يدخل فى ذلك العموم تدل علٰى ان المراد مغفورلمن وجد شرط المغفرة فيه منهم. (عمدۃ القاری ص ۲۶۹ ج ۶)

ترجمہ: اور ذکر کیا گیا ہے کہ یزید بن معاویہ نے بلادِ روم میں جہاد کیا یہاں تک کہ وہ قسطنطنیہ تک پہنچا اور اس کے ساتھ ساداتِ صحابہ کی ایک جماعت تھی، جس میں سے ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر اور ابوایوب انصاری بھی تھے، جن کی وفات قسطنطنیہ کی دیوار کے قریب ہوئی اور وہیں ان کی قبر بنائی گئی، جس سے قحط کے وقت لوگ توسل کر کے دعائیں مانگتے ہیں۔

اور صاحب مرآۃ کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ یزید بن معاویہ نے قسطنطنیہ کا غزوہ ۵۲ھ میں کیا اور کہا گیا کہ حضرت معاویہؓ نے قسطنطنیہ پر چڑھائی کے لئے ایک لشکر بھیجا جس کے امیر سفیان بن عوف تھے، جنھوں نے بشدت تمام روم کے علاقوں پر حملہ کیا، اس لشکر میں ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ابن الزبیرؓ اور ابوایوب انصاریؓ تھے اور ابوایوب اسی محاصرہ کے درمیان قسطنطنیہ میں وہیں وفات پا گئے۔

میں کہتا ہوں (صاحب المرآۃ) کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ یہ اکابر صحابہ اس سفیان بن عوف کے ساتھ تھے یزید کے ساتھ نہ تھے، کیوں کہ یزید اس کا اہل نہ تھا کہ یہ بڑے بڑے اکابر اس کی خدمت میں (ماتحت کی حیثیت سے) رہیں۔

مہلب نے کہا کہ اس حدیث شریف میں حضرت معاویہؓ کی منقبت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ انھوں نے ہی سب سے پہلے دریائی جنگ لڑی۔ اور ان کے بیٹے یزید کی منقبت بھی نکلتی ہے کیوں کہ اسی نے سب سے پہلے قیصر کے اس شہر (قسطنطنیہ) پر دھاوا کیا۔ میں کہتا ہوں (صاحبِ مرآۃ) یزید کی وہ کونسی منقبت تھی (جو قابلِ ذکر ہوتی، جب کہ اس کا حالِ فسق و فجور) مشہور ہے، اگر تم یہ کہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لشکر کے حق میں **مغفور لھم** فرمایا ہے تو میں یہ کہوں گا کہ اس عموم میں یزید کے داخل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی دوسری دلیل سے اس سے خارج بھی نہ ہو سکے۔ کیوں کہ اس میں تو علماء کا کوئی اختلاف ہی نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول **مغفور لھم** میں وہی داخل ہیں جو مغفرت کے اہل ہیں حتیٰ کہ اگر ان غزوہ کنندوں میں سے بعد میں کوئی شخص مرتد ہو جاتا تو یقیناً اس بشارت کے عموم میں داخل نہ رہتا۔ تو اس سے صاف واضح ہے کہ مراد حضورِ پاک کی یہ ہے کہ مجاہدین رزم کی مغفرت کی گئی اس شرط کے ساتھ کہ ان میں مغفرت کی شرط پائی جائے۔

اس عبارت میں علامہ عینی نے اوّل تو مہلب کی مداح سرائی کی حقیقت کھول دی اور فرمایا کہ یزید کی وہ منقبت ہی کیا تھی اور اس کے فضائل ہی وہ کونسے تھے، جن پر مدح سرائی کی جاتی جب کہ اس کے فسق و فجور کا حال سب کو معلوم اور مشہور ہے، اور دوسرے یہ کہ ساداتِ صحابہ جو اس غزوہ میں شریک ہوئے وہ سفیان بن عوف کی قیادت میں ہوا ہے نہ کہ یزید کی سرکردگی میں، اور تیسرے یہ کہ

حدیثِ نبوی میں جو وعدۂ مغفرت وارد ہے، اس کے عموم میں وہی داخل مانے جائیں گے، جو اس بشارت کی اہلیت لئے ہوئے تھے۔ یزید نہ اس کا اہل ثابت ہوا نہ عموم میں داخل رہا۔

ٹھیک اسی طرح مہلب کا قول یزید کے بارے میں نقل کر کے اس کا یہی جواب حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بھی دیا ہے، بلکہ عبارت بھی تقریباً یہی ہے، جو عمدۃ القاری کی ہے۔ ملاحظہ ہو (فتح الباری ص ۶۵ ج ۶) جس سے واضح ہے کہ علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور انھوں نے جن اکابر علماء کے اقوال نقل کیے ہیں وہ سب کے سب نہ مہلب کی اس مدح سرائی کو تسلیم کرتے ہیں نہ بشارتِ مغفرت کو یزید کے حق میں مانتے ہیں اور نہ ہی سب کے سب اس یزید والے جہاد میں ساداتِ صحابہ کی شرکت مانتے ہیں، جن پر یزید کی قیادت قائم ہوئی ہو اور اس سے عباسی صاحب یزید کی امارت و خلافت کے حق ہونے پر استدلال کریں۔

ان حالات و مقالات کے ہوتے ہوئے عباسی صاحب کی اس تاریخی ریسرچ میں مطلب کے موافق تاریخی ٹکڑوں کا لے لیا جانا اور ان سے متعلق انہی کتابوں اور مصنفوں کی فیصلہ کن عبارات کو نظر انداز کر دینا کہاں تک تاریخی ریسرچ کے لقب کا مستحق ہو سکتا ہے؟ اور تاریخ کے ان تمام بلکہ ایک حد تک مابعد سے ترمیم شدہ ٹکڑوں سے کس طرح یزید کے مناقب تقویٰ و طہارت اور اس کا اپنے کردار میں عمرِ ثانی ثابت ہو سکے گا؟

بہرحال علامہ عینیؒ کے کلام سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس زیرِ بحث غزوۂ قسطنطنیہ میں یزید کی امارت و قیادت کا دعویٰ یقینی طور پر ثابت شدہ نہیں، بلکہ عینی کے نزدیک اقوال میں اصح قول یہی ہے کہ یزید کی شرکت تو اس غزوہ میں ہوئی، مگر قیادت نہیں ہوئی کہ یہ اکابر صحابہ اس کی ماتحتی میں دے دیئے گئے ہوں۔

پھر یہ شرکت کس نوعیت کی تھی؟ سو اس پر ابن اثیر نے روشنی ڈال دی ہے کہ یزید اس جہاد میں خود اپنے داعیہ سے شریک نہیں ہوا بلکہ اپنے والد بزرگوار کے حکم سے، اور انھوں نے یہ حکم بھی اسے اگر دیا تو تعزیراً دیا تاکہ اس کی عیش پرستی پر کوئی زور پڑے اور اس سے اس تعیش پسندی اور غفلت پروری کی سزا مل جائے۔ چنانچہ ابن اثیر لکھتے ہیں:

وفی ھذہ السنة وقیل سنة خمسین سیّرمعاویة جیشا کثیفًا الٰی بلاد الروم للغزاة وجعل علیھم سفیان ابن عوف وامرابنہٗ یزید بالغزاة معھم فتثاقل واعتلّ فامسك عنه ابوہ فاصاب الناس فی غزاتھم جوع ومرض شدید فانشاء یزید یقول:

شعر

ما ان ابالی بما لاقت جموعھم ☆ بالفرقدونة من حمّٰی ومن حوم

اذا اتکأت علی الانماء مرتفعًا ☆ بدیر مرّان عندی ام کلثوم

ام کلثوم امرأة وھی ابنة عبداللّٰہ بن عامر فبلغ معاویة شعرہ فاقسم علیه لیلحقنّ بسفیان فی ارض الروم لیصیبہٗ ما اصاب الناس۔ (ابن اثیر ص۱۶۷ ج۲)

ترجمہ: اور اسی سن میں اور کہا گیا کہ ۵۰ھ میں حضرت معاویہ نے ایک لشکرِ جرار روم کے علاقوں میں بھیجا اور اس پر امیر لشکر سفیان بن عوف کو بنایا اور اپنے بیٹے یزید کو حکم دیا کہ وہ ان کے ساتھ غزوہ میں شامل ہو، تو یزید بیٹھ رہا اور حیلے بہانے شروع کیے تو امیر معاویہ اس کے بھیجنے سے رک گئے۔ اس لشکر میں لوگوں پر بھوک اور بیماری کی وبا پھوٹ پڑی تو یزید نے (خوش ہوکر) کہا کہ:

مجھے پرواہ نہیں کہ ان لشکر والوں پر یہ بخار و تنگی کی بلائیں فرقدونہ (نام مقام) میں آ پڑیں۔ جب کہ میں دیر مرّان میں اونچی مسند پر تکیہ لگائے ام کلثوم کو اپنے پاس لئے بیٹھا ہوں۔

ام کلثوم بنت عبداللہ ابن عامر یزید کی بیوی تھی۔ یزید کے یہ اشعار حضرت معاویہ تک پہنچتے تو قسم کھائی کہ اب میں یزید کو (اس جہاد میں) سفیان بن عوف کے پاس روم کی سرزمین میں ضرور بھیجوں گا، تا کہ اُسے بھی ان مصائب کا حصہ ملے، جو وہاں کے لشکر والوں کو مل رہا ہے۔

اس سے ایک طرف یہ کھلا کہ یزید کو جہاد کا کتنا شغف تھا؟ جسے عیش پرستی میں یہ انہماک ہو کہ باوجود امیر المؤمنین کے امر کے طرح طرح کے حیلے بہانے کر کے جہاد سے جان بچائی۔

پھر اسی کے ساتھ خود غرضی اور خود مطلبی کا یہ عالم کہ وہاں تو مجاہدین پر بھوک، پیاس اور بیماری کے پہاڑ ٹوٹ رہے ہیں اور یہاں یزید دادِ عیش دیتے ہوئے ترنم کر رہا ہے کہ مجھے پرواہ نہیں ہے کہ کون بھوک پیاس میں مر رہا ہے اور کون دُکھ درد کا شکار ہے، مجھے تو دیر مران کے مکلّف فرش فروش

تکیے اور ان کے ساتھ ام کلثوم کی ہمبستری چاہئے۔ کہاں کا جہاد اور کہاں کے مجاہد۔

ظاہر ہے کہ جس کے یہ عیش پرستانہ مشاغل ہوں اور مجاہدین ملت سے بے پرواہی کے یہ جذبات ہوں اس میں قلبی داعیہ سے جہاد کی آرزو اور جان سپاری کی تمنائیں کہاں سے آسکتی ہیں۔ اسی لئے وہ اس غزوہ میں بطور سزا کے بھیجا گیا اور ''قہر درویش بر جانِ درویش'' کے انداز سے اس سفر میں اس نے قدم اٹھائے۔ یعنی اس کے قدم اٹھوائے گئے، خود نہیں اٹھے، اور وہ سزاءً اٹھوائے گئے، جن کو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو قسم دے کر اٹھوائے اور اسے اٹھانے پڑے۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بشارتِ مغفرت کے عموم سے انجام کار باہر ہو جانے کے مقدمات ابتداء ہی سے نمایاں ہونے شروع ہو گئے تھے، جس سے **مغفور لھم** کے عموم میں اس کے داخل ہونے کی حقیقت بھی کافی کھل جاتی ہے۔

بہرحال عمومِ بشارت میں داخلہ کے بارے میں علامہ ابن حجر اور علامہ عینی نے کہا کہ اس کی شرائط نہیں پائی گئیں، اس لئے یزید اس سے خارج ہے۔ جہادِ قسطنطنیہ کی قیادتِ جیش کے بارے میں عینیؒ نے کہا کہ واضح یہ ہے کہ وہ سفیان بن عوف کی تھی یزید کی نہ تھی۔ اور یزید کی یہ شرکت بھی تو سزا کی نوعیت کی تھی جہاد کے شغفِ قلب سے کیے جانے کی نہ تھی، جسکے اوپر سے عینیؒ نے پردہ اُٹھادیا، تو سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جہادِ قسطنطنیہ والی حدیث سے یزید کی آخر کونسی فضیلت ومنقبت ثابت ہوئی **وای منقبة لیزید وحاله مشهور** چہ جائے کہ مہلب کی دعویٰ کردہ خلافتِ یزید اس سے ثابت ہو۔

یہ وہی بات ہے، جو ہم شروع سے عرض کرتے چلے آرہے ہیں کہ عباسی صاحب نے کچھ ذہنی نظریات اور منصوبے پہلے سے قائم کر لئے اور اس کے بعد تاریخ سے ان کے مؤیدات تلاش کرنے شروع کیے تو جو ٹکڑا بھی آدھا تہائی موافقِ طلب ملا اسے لے لیا اور استشہاد میں پیش کر دیا اور مؤید نہ ہوا خواہ وہ اسی اختیار کردہ ٹکڑے کا جزو کیوں نہ ہوا، اسے ترک کر دیا۔ اس سے کتاب میں تاریخی حوالوں کی بھرمار تو کافی ہوگئی، جو ناواقفوں پر رعب ڈالنے کے لئے کافی تھی، مگر تاریخی دیانت بغیر چھری کے ذبح ہوگئی اس کے کتنے ہی نمونے ہم اس مقالے میں پیش کر چکے ہیں اور وہاں عباسی صاحب کے اس طرزِ عمل پر تنبیہ بھی کرتے رہے ہیں، لیکن ان میں واضح ترین نمونہ اس حدیثِ

بشارت کی تفسیر و توضیح کا ہے، جس میں عباسی صاحب ایک ہی روایت کے ایک ٹکڑے کو اختیار کر رہے ہیں، جب کہ وہ موافقِ مطلب ہے اور اسی روایت کے دوسرے جزو کو ترک کر رہے ہیں کہ وہ مدعا کے موافق نہیں، تو کیا یہی وہ تاریخی صنعت ہے جس پر ایمان لانے کیلئے دنیا کو مجبور کیا جا رہا ہے؟

حضرت حسینؓ پر کسی الزام کی گنجائش نہیں

بہر حال حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس اقدام پر جو بمقابلہ یزید مدینہ سے کربلا کے میدان تک پھیلا ہوا ہے، تاریخ، فقہ، حدیث، کلام اور عقل کے راستہ سے کسی الزام و اتہام کی گنجائش نہیں نکلتی۔

۱۔　کیوں کہ اول تو یزید کی بیعت ہی اجماعی نہ تھی، متعدد گروہوں، خطوں اور منطقوں نے ابتداء ہی سے اسے قبول نہ کیا تھا۔ جس میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں، اس لئے ان پر یزید کی اطاعت ہی واجب نہ تھی کہ خروج و بغاوت کا سوال پیدا ہو۔ خروج و بغاوت کی مذمت اور ممانعت التزامِ بیعت کے بعد ہے اور جب کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے دوسرے بہت سے ہم خیال لوگوں نے یزید کی بیعت ہی قبول نہ کی تھی تو ان پر اس کی اطاعت ہی واجب نہ تھی کہ وہ خروج و بغاوت کا محل قرار پائیں اور اس کی رُو سے ان پر معاذ اللہ کسی عصیان کا اتہام لگایا جائے۔

۲۔　اور پھر بھی اگر اس اقدام کو خروج و بغاوت ہی فرض کر لیا جائے تو جب کہ وہ امیر کے متعدی فسق و فجور، اس کی اہانتِ شیوخ و کبراء، اور امارتِ صبیان وسفہاء اور ان کی اطاعت کے سبب اضاعتِ دین ہونے کی بناء پر تھی، جن کے ہوتے ہوئے سمع و طاعتِ امیر باقی نہیں رہتی، تب بھی ان پر خروج و بغاوت کا الزام نہیں آسکتا کہ یہ اصلاحی قدم تھا، جو ضروری تھا نہ کہ باغیانہ اقدام۔

۳۔　لیکن اگر خواہی نہ خواہی اسے خروج و بغاوت ہی کا لقب دیا جائے تو حسبِ تصریح حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہٗ قرنِ اول کے باغی گروہ کا حکم مجتہدِ مخطی کا ہے، جس پر اسے ایک اجر ملے گا (ازالۃ الخفاء) جو معصیت اور مخالفتِ شریعت پر کبھی نہیں مل سکتا۔ اس لئے اس صورت میں بھی حضرت امام کے اس اقدام کو غیر شرعی اقدام نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے ماجور عند اللہ اور شہیدِ مقبول ہونے میں کسی تأمل کی گنجائش ہو۔

۴۔ رہیں وہ احادیث جن میں باوجود امیر کے شدید فسق و فجور کے بھی اس پر خروج و بغاوت کی شدید ممانعت آئی ہے اور ان ہی کی رُو سے عباسی صاحب نے حضرت امام پر الزامِ خروج و بغاوت لگا کر ان کے اس اقدام کو شرعاً ناجائز باور کرانا چاہا ہے، سو ان احادیث کا جواب وہ احادیث ہیں جن کی رو سے امیر کے غیر شرعی یا مخالفِ شریعت اقدامات سے اس کی سمع و طاعت اُٹھ جاتی ہے اور معصیتِ خالق میں طاعتِ مخلوق باقی نہیں رہتی، جس کا حاصل یہ نکلے گا کہ جہاں تک امیر کے ذاتی فسق و فجور کا تعلق ہے وہ کتنا بھی شدید ہو، خروج کی شدید ممانعت ہے اور جہاں تک اس کے متعدی فسق و فجور کا تعلق ہے، جس سے نظامِ دیانت مختل ہونے لگے تو امیر کی مخالفت نہ صرف جائز بلکہ استطاعت کی حد تک ضروری ہے۔ اس لئے ممانعتِ خلاف کی حدیثیں امیر کے ذاتی فسق و فجور پر محمول ہوں گی اور اجازتِ خلاف کی حدیثیں امیر کے متعدی اور جماعتی فسق و فجور پر، جس سے روایات میں کوئی تعارض نہیں رہتا اور نہ ہی حضرت امام ہمام کا یہ اقدام ان میں سے کسی ایک روایت کے خلاف ٹھہرتا ہے، کہ ان کے اس فعل پر ناجائز یا نامناسب ہونے کی تہمت لگائی جائے، جو ڈوزی کے منہ میں گھس کر عباسی صاحب نے ان پر لگائی ہے۔

اب خلاصۂ بحث یہ نکل آیا کہ یزید کی شنیع حرکات اور اس کے فاسقانہ افعال نصوصِ فقہیہ اور نصوصِ تاریخیہ سے واضح ہیں۔ جن کی رو سے فسقِ یزید کا مسئلہ محض تاریخی نظریہ نہیں رہتا جسے مؤرخین نے محض تاریخی ریسرچ کے طور پر قلم بند کر لیا ہو، بلکہ حدیث و فقہ کی رو سے ایک عقیدہ ثابت ہوتا ہے، جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود اور ان کی تفصیلات علماء اور اتقیاء کے کلاموں میں محفوظ ہیں۔ اسی لئے اسے نقل کرنے پر حکم لگانے اور اسے ثابت کرنے کیلئے محض مؤرخ نہیں بلکہ محدثین فقہاء اور متکلمین آگے آئے اور انھوں نے اس مسئلہ پر کتاب و سنت کے اشارات اور فقہ و کلام کی تصریحات سے احکام مرتب کیے جس سے اس کے عقیدہ ہونے کی شان نمایاں ہوئی۔

ظاہر ہے کہ عقیدہ کے خلاف تاریخی نظریہ کسی کا بھی ہو، اپنے بطلان پر خود ہی گواہ ہوگا، اس لئے عقیدہ کے مقابلہ پر بہر صورت تاریخ کو ترک کر دیا جائے گا یا اس کی کوئی توجیہ کر کے عقیدہ کی طرف اسے رجوع کر دیا جائے، بشرطیکہ یہ تاریخی روایت کسی ثقہ کی طرف منسوب ہو۔ اس لئے یہ

عقیدہ بہر صورت محفوظ ہے اور عقیدہ ہی کے طور پر اسے محفوظ رکھا جائے گا کہ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ صحابی جلیل اور اہل بیتِ رسول صحابی ہونے کی وجہ سے **تقیّ القلب، نقیّ الباطن، زکیّ النسبت، علیّ النسب، وفیّ العلم، صفیّ الاخلاق اور قوی العمل** تھے۔ اس لئے عقائدِ اہل سنت والجماعت کے مطابق ان کا ادب واحترام، ان سے محبت وعقیدت رکھنا، ان کے بارے میں بدگوئی، بدظنی، بدکلامی اور بداعتمادی سے بچنا فریضۂ شرعی ہے۔ اور ان کے حق میں بدگوئی اور بداعتمادی رکھنے والا فاسق وفاجر ہے۔

پس جیسے کسی صحابیٔ جلیل کا بوجہِ شرفِ صحابیت تقی ونقی ہونا عقیدۃً واجب التسلیم ہے ایسے ہی صحابی کے حق میں کسی کا بدگوئی یا بدعقیدتی کی وجہ سے فاسق ہونا بھی عقیدۃً ہی واجب التسلیم ہے کہ دونوں کی ان کیفیات واحوال کی بنیادیں کتاب وسنت اور فقہ وکلام میں موجود اور محفوظ ہیں، جن کی رُو سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ قلوبِ مسلمین میں محبوب ومقتدر ہوئے اور یزید اپنے فسق وفجور کی بدولت قلوب میں مبغوض اور مستوجبِ مذمت وملامت بن گیا۔

اس ساری بحث کا خلاصہ جس میں ایک طرف تو کتاب وسنت، ائمۂ ہدایت اور علماءِ راسخین ہیں، اور اس کے مقابل دوسری طرف عباسی صاحب ہیں، یہ نکلتا ہے کہ اللہ ورسول اور ان کے ورثاء تو امام حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں بوجہ صحابی اور بوجہ اہل بیت ہونے کے یہ ارشاد فرمائیں کہ:

۱- وہ راضی ومرضی عند اللہ اور محفوظ من اللہ تھے، جس کے معنی ولیٔ کامل ہونے کے ہیں، جن کی ولایت میں ان کے یا ان کے کسی بعد والے کے تصنع اور بناوٹ یا پروپیگنڈہ کا کوئی دخل نہ ہو۔

۲- ان کا محبوب ترین مقام ایمانِ کامل اور آزمودۂ خداوندی تقویٰ تھا، جس کے معنی فراستِ ایمانی اور معرفتِ حق شناسی کے ہیں، جس کے ساتھ دنیا سازی اور ناعاقبت اندیشی جمع نہیں ہوسکتی۔

۳- ان کا قلبی رخ کفر وفسوق اور عصیان سے نفرت کی طرف تھا، جس کے معنی رشد اور راشدین سے بدعہدی، عہد شکنی اور غداری سے تنفر کے ہیں۔

۴- وہ ہمہ وقت اَشِدَّآءُ عَلَی الْکُفَّارِ اور رُحَمَآءُ بَیْنَهُمْ میں سے تھے، جس کے معنیٰ مسلم آزادی سے کلی بچاؤ اور کسی کی حق تلفی سے کامل گریز کے ہیں۔

۵- وہ ہمہ ساعت رُكَّعًا سُجَّدًا اور رجوع وانابت الی اللہ کے مقام پر فائز تھے، جس کے معنی کبر وخودی وخودستائی اور شیخی بازی سے کامل گریز کے ہیں۔

۶- وہ پوری امت کے لئے نجومِ ہدایت میں سے تھے، جن کی اقتداء مطلوبِ شرعی اور اقتداء سے اہتداء وعدۂ شرعی ہے، جس کے ساتھ دنیا کی اندھی سیاست، تعصب اور اغراضِ نفسانی اور ان پر ضد اور ہٹ جمع نہیں ہوسکتی۔

۷- اُن کا ایک مُد صدقہ بعد والوں کے پہاڑ جیسے صدقات سے کہیں زیادہ اُونچا تھا، جس سے ان کی افضلیت غیر صحابہ پر علی الاطلاق ثابت ہے۔

۸- وہ بوجہ والیٔ اہل بیت ہونے کے ان میں سے تھے، جن کے بارے میں اللہ نے رِجسِ قلب اور تلوثِ باطن سے ان کی تطہیر کا ارادہ کیا ہوا تھا اور رسول نے اسی کی انھیں دعا دی ہوئی تھی، اور اللہ کا ارادہ مراد سے متخلف نہیں ہوسکتا اور نبی کی دعاء بے اجابت نہیں رہ سکتی، جس سے وہ رِجسِ ظاہر وباطن سے پاک ہوچکے تھے۔

لیکن عباسی صاحب نے اپنی ''تاریخی ریسرچ'' اور ''بے لاگ تحقیق'' کے صفحات میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

۱- امام حسین بناوٹی ولی اللہ تھے، جنھیں بعد والوں نے ولی اللہ کے روپ میں پیش کردیا تھا۔

۲- وہ دانست کی کمزوری بے معرفتی اور حق ناشناسی کا شکار تھے (جو اپنے زمانہ کے امامِ حق کو بھی نہ پہچان سکے)۔

۳- وہ عہد شکنی، مطلب پرستی کے جوش اور بغاوت جیسی اجتماعی غداری کے جرم کے مرتکب تھے۔

۴- وہ ایک مانے ہوئے خلیفۂ برحق اور بے داغ کردار کے امام کی حق تلفی تک سے نہ بچ سکے کہ اس کا ربقۂ بیعت گلے میں ڈال لیتے۔

۵- وہ خودستائی، شیخی بازی اور فخوریت جیسے جراثیم کو دل میں پالے ہوئے تھے۔

۶- وہ وقت کی کوری سیاست اور مطلب برآری کی غیر معقول حبِ جاہ میں گرفتار تھے۔

۷- ان کا صحابی ہونا ہی مشتبہ تھا کہ غیر صحابہ مثلاً یزید پر ان کی فوقیت وفضیلت کا تصور باندھا

جائے، خصوصاً ان کمزوریوں کے ساتھ۔

۸- وہ طلبِ حکومت و ریاست میں مقتضیاتِ زمانہ اور احکامِ شرع کی خلاف ورزی اور ناجائز و جائز کی بھی پرواہ نہیں کرتے تھے۔

۹- وہ ایک معمولی قسمت آزما، ناکام مدعی اور بچپن ہی سے صلح جوئی کے برخلاف جتھے بندی کے خصائل لئے ہوئے تھے۔

اب اندازہ کیجئے کہ کتاب وسنت اور سلف کے فرمودہ کا حاصل وہ ہے، جو اوپر ذکر کیا گیا اور وہی مسلمان کا عقیدہ ہے۔ اور عباسی صاحب کے فرمودہ کا حاصل یہ ہے، جو سطورِ بالا میں آپ کے سامنے آیا اور یہ ان کے تاریخی نظریات ہیں۔ ان عقائد اور ان نظریات کو سامنے رکھ کر کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ ایک تاریخی ریسرچ ہے؟ اس کا عقیدہ و مذہب سے کوئی تعلق نہیں اور اس میں عقیدہ و مذہب کی بحث کو لے بیٹھنا خلطِ مبحث ہے۔ اگر ان دونوں باتوں میں تضاد کی نسبت ہے، اور بلاشبہ ہے کہ عباسی صاحب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو معمولی آدمی بتلا رہے ہیں اور کتاب وسنت غیر معمولی، وہ انھیں بناوٹی ولی اللہ کہہ رہے ہیں اور کتاب وسنت انھیں حقیقی ولی اللہ ہی نہیں بلکہ بعد کی امت کے سارے اولیاء سے فائق بتلا رہے ہیں۔ عباسی انھیں مطلب پرست کہہ رہے ہیں اور کتاب وسنت خالص خدا پرست۔ وہ انھیں محبّ جاہ و مال بتلا رہے ہیں اور کتاب وسنت انھیں ان رذائل سے پاک کہہ رہے ہیں۔ غرض دو کناروں کی دو باتیں ہیں، جو آپس میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ ظاہر ہے کہ اگر عباسی صاحب کے نظریات کو صحیح مان لیا جائے تو کتاب وسنت سے ان ماخوذ عقائد کی صحت کبھی برقرار نہیں رہ سکتی۔

پس ایک تاریخی ریسرچ سے عقائد کا نقشہ بدل جائے اور قرآن وحدیث کی خبروں کا نظام مختلف ہو جائے، مگر کہا یہی جائے کہ یہ تو ایک تاریخی ریسرچ ہے اس کا عقیدہ و مذہب سے کیا تعلق، کسی قدر صریح ظلم، غلط بیانی اور دنیا کو مبتلائے فریب رکھ کر اپنا کام نکالنا ہے۔

اندریں صورت جب کہ عقیدہ و نظریہ میں تقابل اور تضاد کی صورت پیدا ہو جائے تو اس اصول کے مطابق جو ہم ابتدائے مقالہ میں عرض کر چکے ہیں، عقیدہ کو اصل اور محفوظ رکھ کر مقابل کی تاریخی

ریسرچ ہی کو رد کر دیا جائے۔ درحالیکہ ہم دکھلا چکے ہیں کہ وہ تاریخی ریسرچ نہیں ہے بلکہ نظریاتی ریسرچ ہے، جس میں تاریخ کے ٹکڑوں سے نظریات کی تائید میں ناجائز فائدہ اُٹھانے کی سعی کی گئی ہے اور تاریخ کی ضعیف سے ضعیف بلکہ رَدشدہ روایت بھی موافقِ مطلب نظر آئی تو لے لی گئی ہے اور قوی سے قوی روایت بھی موافقِ مطلب نہ ہوئی تو چھوڑ دی گئی ہے، اور پھر وہ لی ہوئی روایتیں بھی کتر بیونت اور تحریف کے ساتھ استعمال کی گئی ہیں، جس کے چند نمونے پیش کیے جا چکے ہیں۔

یہی صورت عباسی صاحب نے یزید کے بارے میں بھی اختیار کی ہے۔ عباسی صاحب کہتے ہیں کہ امیر یزید عمر فاروق جیسا عادل امیر تھا، اور صحابہ وسلف کہتے ہیں کہ متفق علیہ فاسق تھا۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی امارت خلافتِ راشدہ کا نمونہ تھی، احادیث سے اشارہ ملتا ہے کہ اس کی امارت امارتِ صبیان تھی، جس میں ارشد لوگوں کو معطل کر کے رکھ دیا گیا تھا۔ عباسی صاحب کہتے ہیں کہ امیر یزید کی حکومت کا آئیڈیل خدمتِ خلق گویا احیائے خلافت تھا، اور احادیث سے اشارہ ملتا ہے کہ ان چند قریشی لڑکوں کے ہاتھوں خلافت کی تباہی مقدر تھی۔ عباسی صاحب کہتے ہیں کہ یزید کے ہاتھ پر صحابہ کی اکثریت کی بیعت اس کے کردار کی خوبی کی وجہ سے تھی، محدثین ومؤرخین کہتے ہیں کہ اُسے فاسق سمجھ کر فتنہ سے بچنے کے لئے تھی۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں کہ یزید خلیفہ برحق تھا، اس لئے اس کے مقابلہ پر امام حسین باغی تھے، سلفِ صالحین کہتے ہیں کہ یزید خود باغیٔ حق تھا، اس لئے امام کا خروج برحق تھا۔ عباسی صاحب فرماتے ہیں کہ یزید حسن المعاشرۃ اور پاکیزہ خصائل تھا، محقق مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ شہوت پرست اور تارکِ صلوٰۃ تھا، وغیرہ وغیرہ۔

غرض یزید کے بارے میں بھی احادیث کے عمومی اشارات، سلف کی تصریحات اور مؤرخین کی تفصیلات ایک طرف ہیں اور عباسی صاحب کے نظریات ایک طرف۔ اور ظاہر ہے کہ جس مسئلہ میں بھی کتاب وسنت کا دخل ہو جاتا ہے خواہ وہ عبارۃً ہو یا دلالۃً یا اشارۃً تو اس میں عقیدہ کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ پس حضرت حسین اور یزید سے متعلق یہ عقائد کسی بھی درجہ اور حیثیت کے ہوں، نظریات سے بہر حال بالاتر ہیں۔ اور عباسی صاحب کے نظریات انکے مقابل رُخ پر جا رہے ہیں۔ اور یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ تاریخ اگر عقیدہ کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ ہوگی تو قبول کی جائے گی

کہ وہ تاریخ درحقیقت اس عقیدہ کی تاریخ اور اس کا تکوینی شانِ نزول ہوگی ورنہ رد کر دی جائے گی۔

اس لئے اس اصول پر فیصلہ کر لیا جائے کہ ان عقائد کو چھوڑا جائے یا عباسی صاحب کی تاریخی ریسرچ، اور دوسرے لفظوں میں ان کے اپنے نظریات اور قیاس آرائیوں کو خیر باد کہا جائے؟ جنھیں تاریخی ریسرچ کے نام پر پیش کیا گیا ہے۔

پھر جب کہ عباسی صاحب نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی کی شان میں (جو ساداتِ مسلمین، علمائے صحابہ اور اہل بیتِ نبوت میں سے ہیں) جسارت و بے باکی اور گستاخی سے کام لیا ہے، جسکے چند نمونے اوپر عرض کیے گئے، تو انھیں صحابہ کے دعا گویوں میں شامل کیا جائے جن کو قرآن سے مستغفرین کا خطابِ عزت مرحمت فرمایا ہے یا بدگویوں کی فہرست میں لیا جائے جنھیں ان کی خست و دناءت کی وجہ سے قرآن نے صحابہ کے ساتھ اس موقعہ پر قابل ذکر نہیں سمجھا۔

عباسی صاحب کا موقف اور خلاصۂ بحث

بہر حال عباسی صاحب کی اس کتاب اور ان کے نظرت سے چوں کہ صحابہ اور بالخصوص حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں مسلکِ اہل سنت والجماعت پر زَد پڑتی تھی جس کو ابھی نمایاں کیا گیا ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ عموماً صحابہ کرام اور خصوصاً حضرت حسین رضی اللہ عنہ وعنہم کے بارے میں مذہب کی تصریحات پیش کر کے واضح کیا جائے کہ اس کتاب کے نظریات سے ان پر کس درجہ اثر پڑا، اور اس کے ازالہ کی کیا صورت ہے۔ یزید کا ذکر بذاتہٖ مقصود نہ تھا، مگر استطراداً اس لئے آیا کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا اس سے مقابلہ ڈال کر اس کی مدح سرائی میں مبالغہ کیا گیا تو قدرتی طور پر حضرت امام کی تنقیص کیا جانا لازمی تھا، سو یہ تنقیص کی گئی اور گستاخیوں کے ساتھ کی گئی، اس لئے حضرت امام کے بالمقابل اس کی پوزیشن کا کھول دیا جانا بھی ضروری تھا، تا کہ دونوں شخصیتوں کے بارے میں سلف کا نقطۂ نظر واضح ہو جائے۔

ایک بات بطور اصول کے یہ بھی پیش کر دینی ضروری ہے کہ صحابہ کرام کے واقعات پیش کر کے ان پر حکم لگانے میں بنیادی غلطی یہ کی جاتی ہے کہ حکم صرف واقعات کی سطح پر لگا دیا جاتا ہے اور منشاء

سے قطع نظر کر لی جاتی ہے، حالاں کہ کتاب وسنت اور سلف وخلف کے اجماع نے بتصریحاتِ نصوص سارے صحابہ کو متقن، عدول، صالح القلب، حسن النیۃ، تقی ونقی اور اولیاءِ کاملین قرار دیا ہے، جو محفوظ من اللہ ہیں اور خصوصیت سے حفظِ دین اور روایت ونقلِ دین میں عادل وامین مانا ہے، جن کے قلوب آزمودۂ خداوندی تقویٰ سے بھرپور تھے، تو ان کے تمام احوال وافعال میں اُن کے اِن اوصاف سے قطع نظر کر کے حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

ایک متقی اور فاجر کے عمل کی صورت یکساں ہوتی ہے، مگر منشاء الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے باوجود صورت کی یکسانی کے حکم الگ الگ ہوتا ہے۔ مسلم وکافر کے کھانے پینے، سونے جاگنے، اٹھنے بیٹھنے، ازدواجی وظائف ادا کرنے، رہن سہن اور عبادت وخداترسی کے جذبات میں فرق نہیں ہوتا، مگر پھر بھی ان پر ایک حکم یکساں نہیں لگا دیا جاتا۔ فرق وہی اندرونی ایمان وکفر کا ہوتا ہے، جس سے دنیا وآخرت کے احکام دونوں کے الگ ہوتے ہیں۔ ایک ہی خطاءِ فکری ایک نوآموز طالب علم سے سرزد ہو اور وہی خطاء بعینہٖ ایک پختہ کار عالم سے سرزد ہو تو دونوں پر یکساں حکم عائد نہیں ہوگا۔ فرق کی وجہ وہی ان کے علمی اور فکری احوال کا فرق ہوگا۔

کافر ومسلم دونوں قومی جنگ کرتے ہیں، مگر ایک کی جنگ کو جہاد اور ایک کو فساد کہا جاتا ہے، دونوں معبدوں میں جاتے ہیں اور ایک ہی مقصد لے کر جاتے ہیں، نیتیں بھی عبادت ہی کی ہوتی ہیں، مگر ایک کی اطاعت مقبول اور ایک کی نامقبول ہوتی ہے۔ یہ حکم کا فرق ان کے قلبی رُخ کے فرق سے ہے نہ کہ صورتِ عمل سے۔

اسی طرح صحابہ کی باہم لڑائیاں بھی ہوئیں، انھوں نے ایک دوسرے پر تنقید بھی کی، وہ ایک دوسرے کے مدمقابل بھی آئے، ان میں زمین وجائداد پر مناقشے بھی ہوئے، لیکن ان سب معاملات میں ان کے احوالِ باطنی ہمہ وقت ان کے ساتھ رہے۔ اور ساتھ ہی وہ ہمہ وقت حدودِ شرعیہ پر قوت سے قائم رہتے۔ جھگڑا بھی ہوتا تو دلائل کی سطح پر ہوتا تھا محض دنیاداری کے جذبات پر نہیں۔ غرض ظاہر وباطن میں حدود کا دائرہ قائم رہتا تھا، اس لئے ان کے اس قسم کے افعال کو ہمارے افعال پر قیاس نہ کیا جائے گا، نہ اس طرح پر حکم لگایا جائے گا، جس طرح ہم پر لگایا جاتا ہے۔

ایک شخص ہم میں سے کسی کے سامنے کرخت لب ولہجہ یا اونچی آواز سے بول پڑے تو محض اس بولنے کی آواز اور لہجہ پر ہی رائے قائم کی جاسکتی ہے، لیکن یہی اونچی آواز اللہ کے رسول کے سامنے ہوتی تو بولنے والے کے تمام اعمال ضبط اور حبط کر لئے جاتے، اس حکم کے فرق کی وجہ وہی مقام اور منصب کا فرق ہے، جن کے حقوق الگ الگ ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مقبولین اور عوام کے کاموں کو ایک پیمانہ سے نہیں ناپا جاتا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ حضرات صحابہ کے معاملات پر ان کی شرعی پوزیشن سے قطع نظر کر کے حکم نہیں لگایا جاسکتا اور وہ پوزیشن محفوظ من اللہ اور مقبولانِ الٰہی ہونے کی ہے، تو ان کے ان معاملات میں بھی جن کی صورت بظاہر خطا کی نظر آئے ان کا یہ مقامِ محفوظیت ومقبولیت محفوظ رہے گا اور بلاتردد کہا جائے گا کہ مقبولین کی ہر ادا مقبول ہے۔ پھر اگر فعل کی صورت بھی اعلیٰ ہے، تو حقیقت پہلے ہی سے اعلیٰ تھی اور اگر صورت اعلیٰ نہیں تو حقیقت بہر صورت اعلیٰ رہے گی اور حکم اسی پر لگا کر اسے خطاءِ اجتہادی کہا جائے گا نہ کہ معصیت۔ غرض ان کے افعال کو ہمارے افعال پر کسی حالت میں بھی قیاس نہیں کیا جائے گا۔ جب کہ منشاءِ فعل میں زمین وآسمان کا فرق ہے ۔

کارِ پاکاں را قیاس از خود مگیر گرچہ ماند در نوشتن شیر وشیر

اس فرق کو نظر انداز کر دینے ہی سے بے ادبی اور گستاخی کا وہ مقام آتا ہے، جس پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں آج عباسی صاحب کھڑے ہوئے ہیں اور عموماً اہل بیت کے بارے میں خوارج کھڑے ہوئے اور شیخین اور دوسرے حضرات صحابہ کے بارے میں شیعہ کھڑے ہوگئے، اور اس طرح سلف کی شان گھٹا کر خود اپنی اور اپنے تدیّن کی اصل شان خراب کر لی۔ اس سلسلۂ ادب واحترام میں جہاں تک روایتی حیثیت کا تعلق ہے، ہم اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی مدح وثنا اور عظمت وبزرگی پر زور دے کر ان کی شان میں ہر بے ادبی اور نکتہ چینی کو ناجائز ٹھہرا رہے ہیں، تو اس میں ہماری اصلی حجت کتاب وسنت ہے تاریخی روایتیں نہیں۔ یہ تاریخی روایتیں جو کتاب وسنت کے مطابق ہوں ان کی تشریحات اور مؤیدات ہیں، اس لئے ہم نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے متعلق مقاصد کو عقائد کہا ہے، نظریات نہیں۔

ایسے ہی اگر ہم نے یزید کے فسق و فجور پر زور دیا تو اس کی بنیاد درحقیقت کتاب وسنت کے عمومی اشارات ہیں، جنکی تعیین واقعات اور اربابِ دین ویقین نے کی۔ اسلئے اسکے بارے میں بھی تاریخی روایتیں جو ان احادیث کی ہمنوا اور ان سے ہم آہنگ ہوں، ان کی تشریح اور مؤیدات کا درجہ رکھتی ہیں، اصل نہیں۔ کیونکہ کتاب وسنت کا اشارہ بھی تاریخ کی صراحت سے قوت میں بڑھا ہوا ہے۔

اس لئے جو تاریخی روایتیں مدحِ حسینؓ اور قدحِ یزید کے حق میں ہیں وہ چوں کہ وحی کے اشارات کی مؤید ہیں، اس لئے قابلِ قبول ہوں گی، اگرچہ تاریخی معیار سے کچھ کمزور ہی ہوں، کہ ان کی بڑی قوت کتاب وسنت کی پشت پناہی ہے۔ اور اس کے برعکس مدحِ یزید اور قدحِ حسینؓ کی جو روایات کتاب وسنت کے اشارات کے مخالف سمت میں ہیں بلاشبہ قابلِ رَد ہوں گی، اگرچہ تاریخی معیار سے کچھ قوی بھی ہوں، کیوں کہ ان کی قوت کو مخالفتِ کتاب وسنت نے زائل کر دیا ہے۔

اندریں صورت مدحِ حسینؓ اور قدحِ یزید کی روایات کو سبائی روایات کہہ کر رَد کر دینا اسی وقت کارگر ہوسکتا ہے، جب مدعاء کا ان پر مدار ہو، اور جب کہ مؤیدات کے درجہ کی ہیں تو قوی کی تائید میں ضعیف کا کھڑا ہونا کسی حالت میں بھی قابلِ اعتراض نہیں ہوسکتا۔ کتاب وسنت کے رُخ پر کافر کا قول بھی حجت میں پیش کیا جا سکتا ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی حقانیت پر بحیرا راہب کے قول سے استدلال فرمایا۔ نہ اس لئے کہ نبوت کا ثبوت بحیرا راہب کی روایت پر مبنی تھا، بلکہ اس لئے کہ نبوت کا ثبوت وحیٔ قطعی سے ہو چکا تھا، اس لئے ایک ثابت شدہ کی تائید میں ضعیف سے ضعیف قول حتیٰ کہ کافر کا قول بھی قابل قبول ہو گیا۔

پس یزید کے فسق اور اس کے مظالم، حق تلفیوں اور فاسقانہ تعدیوں کی مؤید اگر کوئی تاریخی روایت سامنے آئے خواہ سنّی کی ہو یا شیعی کی، اس لئے قابل قبول ہوگی، کہ وہ اصل کی مؤید ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ اس میں روایتی حیثیت ہی سے کوئی ایسا سقم ہو کہ وہ فنی طور پر قابلِ قبول نہ ہو، لیکن فنی طور پر اگر قابلِ احتجاج ہو خواہ وہ کتنی ہی کمزور ہو جب تک کہ موضوع ومنکر کی حد تک نہ پہنچ جائے، اشاراتِ وحی کی تائید میں بلاشبہ استعمال کی جاسکتی ہے۔ اسی لئے حافظ ابن کثیر ان امور سے متعلق شیعی راویوں کی روایتیں بھی نقل کر جاتے ہیں اور قبول بھی کرتے ہیں، انھیں یہ کہہ کر رد نہیں کرتے

کہ اس میں شیعی یا سبائی رواۃ بھی ہیں، ہاں فنی جروح کے معیار سے روایت مشتبہ یا ساقط الاعتبار ہو تو خواہ وہ سنّی کی بھی ہو اُسے مجروح ٹھہرا دیتے ہیں۔

بہر حال جرح وتعدیل کا بنیادی معیار راوی کا ضبط وعدالت ہے علی الاطلاق مشرب ومسلک نہیں جیسا کہ اصولِ حدیث کے فن میں اسے واضح کر دیا گیا ہے۔

پھر یہ کہ مدحِ حسینؓ اور قدحِ یزید کے سلسلہ میں اگر کسی سبائی کا رَد کرتے ہوئے بات وہ کہی جائے جو خارجیوں کا عقیدہ اور مذہب ہو یا اس سے ملتی جلتی ہو، تو وہ افراط کا جواب تفریط سے ہوگا جو رَد نہیں، بلکہ ردِ عمل کہلائے گا اور ردِّ عمل جذباتی چیز ہوتی ہے اصول نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ بے اصول جذبات کی بات کم از کم اہل سنت والجماعت کے لئے جو امت کا سوادِ اعظم اور مرکزِ اعتدال ہے، قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

بہر حال عقیدہ کسی بھی تاریخ اور تاریخی ریسرچ کی بنیادوں پر نہ قائم ہوتا ہے نہ اس کی وجہ سے ترک کیا جاسکتا ہے، اس لئے تاریخ کو عقیدہ کی نگاہ سے دیکھا جائے گا عقیدہ کو تاریخ کی آنکھ سے نہیں دیکھیں گے۔ پس ہم نے مدحِ حسین اور قدحِ یزید کے سلسلہ میں جو کچھ بھی تاریخی طور پر کہا ہے، اس کی بنیاد کتاب وسنت، محدثین وفقہاء اور متکلمین کا کلام ہے، تاریخی نظریات نہیں، جو ان کے مقابلہ میں روایت وسند کے اعتبار سے بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتے، چہ جائیکہ بناءِ مذہب اور بنیادِ عقائد بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اس لئے ہماری پیش کردہ تاریخی روایات اس سلسلہ میں کتاب وسنت کی تبعیت اور ان کی پناہ کے دامن میں ہیں، لیکن عباسی صاحب کی اس سلسلہ کی روایات خود ان کے نظر وفکر اور قائم کردہ نظریات کے دامن میں ہیں۔

پس تاریخی روایات تائید کے طور پر ہم بھی لائے ہیں، لیکن کتاب وسنت اور فقہ واصولِ فقہ کی تائید کے طور پر، اور عباسی صاحب بھی لائے ہیں لیکن اپنے نظریات کی تائید کے لئے، اس لئے اگر ہماری کوئی تاریخی روایت سوءِ اتفاق سے مجروح یا ساقط الاعتبار ہو جائے تو آخر کار ہمارے ہاتھ میں کتاب وسنت اور فقہ واصولِ فقہ باقی رہ جاتا ہے، جس سے ہمیں کسی بھی تاریخی روایت کے ہاتھ سے نکل جانے کا غم نہیں ہوسکتا کہ اصل ہاتھ میں باقی ہے، لیکن اگر عباسی صاحب کی پیش کردہ تاریخی

روایتیں مجروح یا ساقط الاعتبار ہو جائیں، تو ان کے ہاتھ میں بجز اپنے دماغ کے آگے کچھ نہیں رہتا۔ یعنی وہی رہ جاتے ہیں اور کچھ نہیں رہتا تو اندازہ کر لیا جائے کہ اس میں کون سی پوزیشن مضبوط ہے اور کون سی اس قابل ہے کہ بطور مسلک کے اُسے اختیار کیا جائے؟

آخری گزارش - شیعہ حضرات سے

آخر میں ایک آخری گزارش یہ ہے کہ عباسی صاحب کی اس کتاب سے یقیناً حضراتِ شیعہ کو دُکھ پہنچا ہے اور قدرتاً پہنچنا چاہیے تھا، لیکن اس میں ان کے لئے جہاں دُکھ کا سامان موجود ہے، وہیں عبرت کا سامان بھی مہیّا ہے، اور وہ یہ کہ جب کسی کے معتقد فیہ کو بدعنوانی کے ساتھ بُرا بھلا کہا جائے تو معتقدین کے دلوں پر کیا کچھ گذرتی ہے۔ شیعہ حضرات اس سے عبرت پکڑیں کہ عباسی صاحب نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شان میں جو کچھ بھی کلمات کہے وہ یقیناً اس سے بہت کم اور ہلکے ہیں، جو حضراتِ شیعہ حضراتِ صحابہ کرام خصوصاً شیخین کے بارے میں استعمال کرتے ہیں، لیکن اس پر یہ شیعہ حضرات بلبلا اُٹھے، تو وہ اس سے اندازہ کر لیں کہ جب وہ حضراتِ شیخین اور دوسرے حضرات صحابہ کرامؓ کی نسبت بدگوئیاں اور بدتہذیبی کے ساتھ سبّ وشتم کرتے ہیں تو سُنّیوں کے دلوں پر کیا گذرتی ہوگی۔ اگر ان کے نزدیک عباسی صاحب کا یہ اقدام جو انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں کیا، خلافِ تہذیب اور دلآزار ہے، تو انھیں سوچ لینا چاہئے کہ وہ خود جو تہذیب سے انتہائی گرا ہوا اور سبّ وشتم پر مشتمل دل آزار رویّہ سُنّیوں کے مقتداؤں کے بارے میں رکھتے اور اُسے مذہب بھی سمجھتے ہیں، سنیوں کے لئے کس درجہ دلآزار اور دُکھ دینے والا ہے۔ اگر عباسی صاحب کا رویّہ قابلِ ملامت وانسداد ہے، تو شیعہ حضرات کی یہ سبّ وشتم کی روِش کیوں قابل انسداد نہیں؟

پس آج حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو اُن پر گذری، وہ اسی کو سامنے رکھ کر شیخین اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں جو سُنّیوں پر گذرتی ہے، اپنی روِش پر نظرِ ثانی فرمائیں۔

اہل سنت والجماعت کا مسلک ہی چوں کہ مسلکِ اعتدال ہے اور وہ کسی ایک بھی صحابی نام کے

کسی فرد کے بارے میں ادنیٰ بے ادبی جائز نہیں سمجھتے اس لئے خوارج ہوں یا شیعہ، وہ دونوں کی سنتے ہیں اور دل مسوس کر رہ جاتے ہیں، اُف نہیں کرتے، کیوں کہ ان کے یہاں مذہب ہے ردِّ عمل نہیں، وہ اپنے دل کا غم بدکلامی سے ہلکا نہیں کر سکتے، کیوں کہ شیعوں کے مقتدا ہوں یا خارجیوں کے وہ خود ان کے مقتدا ہیں، اگر اپنے مقتداؤں کی توہین کا انتقام ان کے مقتداؤں کی توہین سے لیا جائے تو آخر وہ کس کے مقتدا ہیں؟ اس لئے ایک سنّی گالی کا جواب گالی سے دے ہی نہیں سکتا اور اس کے لئے بجز صبر کے کوئی چارۂ کار نہیں۔ وہ بجز اس کے کہ خوارج وشیعہ اور ان کے ہم مزاج حضرات کے مقابلہ میں ہر بدکلامی سے بچتے ہوئے شائستگی کے ساتھ حقیقت پیش کرتا رہے اور کر ہی کیا سکتا ہے؟ اس کے یہاں تو یزید بھی اگر مستحقِ لعنت وملامت ہو تو وہ پھر بھی اپنے مسلک کا رشتۂ اعتدال ہاتھ سے نہ دیتے ہوئے عملاً لعن طعن سے بچتا ہی رہے گا، چہ جائے کہ شیعہ یا خوارج کے مقابلہ میں ان حدود سے باہر ہو جائے، کیوں کہ اس کے یہاں نہ مدح میں اطراء (مبالغہ) کوئی پسندیدہ چیز ہے، نہ مذمت میں غلو اور مبالغہ مناسب۔

یہ مقالۂ زیرِ نظر بھی نہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے فضائل ومناقب میں مبالغہ آرائی کے لئے لکھا گیا ہے نہ یزید کے حق میں لعنت وملامت کو وظیفہ قرار دینے کے لئے۔ اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی ذات ستودہ صفات کا ذکر آئے گا تو ہم بلا شبہ سر جھکا دیں گے اور ان کے نقشِ قدم پر سر کے بل چلنے کو ایمان وسعادت سمجھیں گے۔ اور یزید اور اس کے قبائح ومثالب (عیوب) سامنے آئیں گے، تو ہم اصل حقیقت کو سمجھ کر خموشی اختیار کرنے ہی کو معقول جذبہ سمجھیں گے۔ اب اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے، ہمارے ساتھ نہیں۔

اگر عباسی صاحب یہ سلسلہ نہ چھیڑتے تو یزید کے بارے میں جو نقول پیش کی گئیں ان کے پیش کرنے کی کبھی نوبت نہ آتی۔ پس اس مقالہ کا مقصد مدح وذم کی آرائش نہیں، بلکہ ان دو شخصیتوں شہیدِ کربلا اور یزید کے بارے میں صرف مذہبِ اہلِ سنت کی وضاحت اور عباسی صاحب کی اس تاریخی ریسرچ سے اس پر جو اثر پڑتا تھا، اس کو کھول دینا تھا اور بس، جس میں اپنے ناقص علم کی حد تک کوتاہی نہیں کی گئی۔

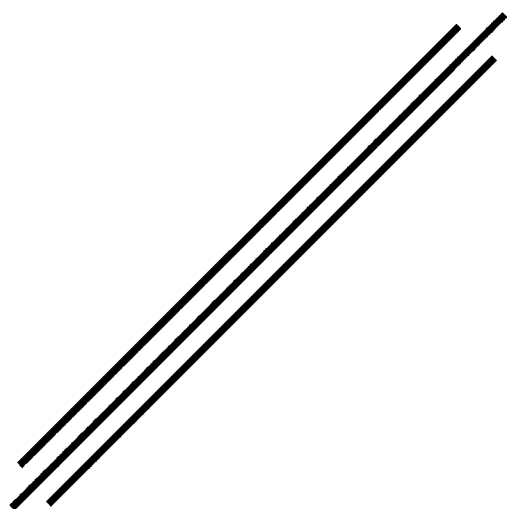
ہم اپنے اور عباسی صاحب اور سارے مسلمانوں کے حق میں راہِ مستقیم پر چلنے اور حسنِ انجام کے خواہاں ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ:

اللّٰھمَّ ارنا الحق حقًّا وارزقنا اتباعهٗ وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه والحمد للّٰه اولاً واٰخرًا.

محمد طیب غفرلہٗ مدیر دارالعلوم دیوبند

۲۰/رجب ۱۳۷۹ھ یوم الاربعاء

نوٹ: یہ مسودہ کافی وقت سے لکھا ہوا پڑا رہا، احقر کے مسلسل سفروں اور اب آخر میں ڈیڑھ ماہ کی طویل علالت کی وجہ سے اس پر نظر ثانی نہ ہوسکی، قریبی مدت میں آخر بحالتِ بیماری ہی اس پر نظر ثانی کی نوبت آئی اور اسی حالت میں کاتب کو دیا جاتا رہا، جس سے یہ مقالہ تاخیر سے شائع ہو رہا ہے۔ محمد طیب غفرلہٗ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

عرب اسرائیل جنگ کا ثمرۂ تلخ

عرب اسرائیل جنگ اوراس کا ثمرۂ تلخ

وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر اس شکست کے تنہا عرب نہیں بلکہ پوری ملتِ اسلامیہ ذمہ دار ہے

نوٹ: حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کا یہ مضمون چونکہ وجودِ اسرائیل سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں حضرت نے اس کے ناجائز وجوداوراس کے جنم داتا وحمایت کرنے والوں کی بھرپور خبر لی ہے، نیز عربوں کے ساتھ یورپ وامریکہ کی اس ظلم وزیادتی کے سبب مسلمانانِ عالم کی جو دل آزاری ہوئی اوران کے حقوق پر جوڈاکہ ڈالا گیا اس کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں اورکل عالم کے مسلمانوں کے مجروح جذبات کو پیش کرکے ایک تاریخی احتجاج درج کراتے ہوئے بھرپور نمائندگی کا حق ادا کیا ہے، اس لئے موضوع کی مناسبت سے ہم حضرت کی کتاب ’’اسرائیل کتاب وسنت کی روشنی میں‘‘ سے قبل اس تحریر کو درج کرکے تاریخ میں محفوظ کردینا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ تحریر ہم نے ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کے شمارہ نومبر ۱۹۶۷ء سے نقل کی ہے۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی

یورپ اور امریکہ کی استعمار پسند اور حریص نگاہوں نے ۱۹۱۴ء کی جنگِ عظیم کے وقت عرب ممالک کی جغرافیائی اوراقتصادی غیر معمولی عالمی اہمیت کو بھانپ لیا تھا اوراپنی بساطِ سیاست پر اس وقت اس کے توڑ کے لئے یہ نقشہ جمالیا تھا کہ وسطِ عرب (فلسطین) میں یہود کے نام پر اپنی ایک فوجی چھاؤنی بنا کر عربوں کی آزادی وترقی کو پابندیوں اوردفاعی پریشانیوں میں مبتلا کردیا جائے۔ چنانچہ عدل وانصاف کے گلے پر چھری رکھ کراور انسانی شرافت واخلاق اور تاریخ وآئین کے تمام ضوابط سے برملا سرکشی کرتے ہوئے ۱۹۱۶ء میں وزیر خارجہ برطانیہ مسٹر بالفور نے اس وقت برطانیہ کے عالمی انتداب واقتدار کے نشہ میں چور ہوکر فلسطین میں یہودِ بے بہبود کے ہوم لینڈ کے منصوبے کو

صرف اس مسلم اور عرب دشمنی کے جذبے کو تسکین دینے کے لئے پوری سیاسی قوت بہم پہنچائی جسے ترکی خلافت کی اینٹ سے اینٹ بجادینے اور عربوں کے ملّی شیرازہ کی تار پود بکھیر دینے کے باوجود بھی آسودگی میسر نہیں آئی تھی۔ حالانکہ یہ منصوبہ وہ مطالبہ تھا کہ جس کو کسی قسم کے سیاسی، آئینی، اخلاقی اور تاریخی تائید نہ ملنے کی بنیاد پر بذاتِ خود یہودی قوم بھی اقوامِ عالم کے سامنے برملا منھ سے نکالنے کی جرأت نہیں کرتی تھی، یورپ اور امریکہ نے برطانوی تائید وحمایت سے عربوں کے لئے یہ ایک زہر آلود سیاسی خنجر تیار کیا تھا جس کو اکیس سال تک بغض وعناد کے مختلف کارخانوں میں آبدار بنایا جاتا رہا اور یورپ میں بسنے والی یہودی قوم کو اس سے مسلح کر کے اور یورپ بدر کر کے فلسطین روانہ کیا جاتا رہا، کیونکہ یہ قوم یورپین دولت کی اقتصادی درآمد و برآمد، اندرونی تجارت وصنعت اور ملکی ثروت پر خطرناک حد تک قابض ہو چکی تھی۔ بالفاظِ دیگر یورپ کے شاطرانِ سیاست نے ایک تیر سے دو شکار کئے، ایک طرف اپنے ممالک کو یہودی قوم کے ناپاک وجود سے پاک کیا اور دوسری جانب فلسطین کی پاک سرزمین تک ان ناپاک سانپوں کو پہنچا کر پوری عرب سرزمین کو زہر آلود بنادیا تا کہ کسی بھی وقت یہ عربوں کو ڈس کر بے اقتداری کی نیند سلا سکے۔ یہاں تک کہ جون ۱۹۶۷ء میں برطانوی عیارانِ سیاست کا کسی نہ کسی حد تک یہ خواب شرمندۂ تعبیر ہو گیا۔

عربوں پر یورپ اور امریکہ کی اسرائیل کے پردے میں اس وحشت ناک درندگی نے جہاں عربوں کو عبرت ناک تباہیوں اور دردناک مصائب وآلام سے دوچار کر دیا ہے کہ اسباب کے درجہ میں ان نقصانات کی تلافی نہ مخلص ہمدردوں کی ہمدردیاں ہی کرتی نظر آتی ہیں اور نہ خنجر بکف دوستوں کی امدادیں، وہیں اس چارروزہ جنگ نے اقوامِ عالم کے سامنے یورپ اور امریکہ کی دوستیوں کا بھرم بھی کھول دیا ہے۔

بلاشبہ عرب اس وقت سخت ضغطہ اور کشمکش کے عالم میں پھنسے ہوئے ہیں، بڑی صبر آزما منزل سے گذر رہے ہیں اور ''نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن'' کا منظر ان کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مدد فرمائے اور اس طوفانی منجدھار سے ان کی کشتی سلامتی کے ساتھ پار لگائے۔ عربوں کے ان حوادث وآلام میں جو درحقیقت عربوں کے نہیں بلکہ پورے عالمِ اسلام کے ہیں، مسلمانوں

کے دلوں پر کیا گذر رہی ہے، اسے خدا ہی جانتا ہے، الفاظ ادا نہیں کر سکتے۔ مسلمانانِ ہند اپنے عرب بھائیوں کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ ان کے ساتھ ہیں، ان کی مدد پر ہیں، ان کی اعانت کیلئے بیتاب اور کمر بستہ ہیں اور تن من دھن سے ہندوستانی مسلمانوں کا ہر ایک فرد اور ایک ایک اسلامی ادارہ ان کی اعانت میں ہمہ تن مصروف ہے، جیسا کہ پہلے بھی اس قسم کے مواقع پر ایسا ہی ہوتا رہا ہے۔

عربوں کے موقف کے بارے میں دینی نقطۂ نظر

عربوں کی اس ذلت آمیز شکست پر جہاں ہر کلمہ گو کا دل خون ہے وہیں یہ چیز باعثِ اطمینان بھی ہے کہ دنیا کی امن وانصاف پسند تمام اقوام نے عربوں کی مظلومیت اور اسرائیل کی شرمناک جارحیت کو برملا تسلیم بھی کر لیا ہے۔

لیکن دینی نقطۂ نظر سے ان کا موقف یہ بھی متعین ہوتا ہے اور ہونا چاہئے کہ پیش آمدہ مصیبتِ عظمیٰ تنہا عربوں کی بداعمالی اور بداندیشی کا ثمرہ نہیں بلکہ وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر شرق وغرب کی رسمی اور جغرافیائی حد بندیوں سے بالاتر ہو کر آج کی پوری ملتِ اسلامیہ اس کی ذمہ دار ہے، کیونکہ جغرافیائی کثرتوں کو اگر وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر تمام مسلمانوں کی ایک اکائی میں تبدیل کر دیا جائے جیسا کہ واقعہ بھی یہی ہے تو اس کے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے کہ ملت کے اوقاتِ عزت واقتدار میں تو اس کو علی الاعلان وحدت واکائی سے تعبیر کیا جائے اور کسی مخصوص علاقے اور خطے میں اس وحدت کا کوئی جزو مبتلائے ذلت وآلام ہو جائے تو ان مصائب کا تنہا اس خطہ کو ذمہ دار قرار دے کر اس وحدت کی وطنی، علاقائی اور جغرافیائی کثرتوں کی تقسیم کو تسلیم کر لیا جائے۔ وحدتِ کلمہ کے پیدا کردہ اس فطری اتحاد کا طبعی، عقلی اور شرعی دیانتدارانہ تقاضا یہ ہے کہ ہم میں اپنی بداعمالیوں اور اپنی بداندیشیوں کو بھی اس شکست وذلت کا بنیادی سبب قرار دینے میں اتنی ہی جرأتِ اعتراف ہونی چاہئے جتنا کہ تنہا عربوں کو اس کا ذمہ دار قرار دیتے وقت جرأتِ الزام کا مظاہرہ کیا جا رہا ہے۔

بالفاظِ دیگر تنہا عربوں پر اس شکست کی ذمہ داری ڈالنا ملّی اتحاد سے اپنے کو جدا قرار دیئے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ انفرادیت وحدتِ کلمہ کے دعویٰ کو بے معنی بنا دیتی ہے، ساتھ ہی عربوں کو

ہر قسم کی غلط روی اور غلط اندیشی سے بری ثابت کرنے کی کوشش کرنا اگر کسی سیاسی غرض سے نہیں بلکہ وحدتِ کلمہ کے تعلق کی بنیاد پر ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ غلط روی، غلط کاری اور غلط اندیشی اس ملت سے ممکن ہی نہیں اور غلطیوں سے مبرا ہونے کا یہ تصور بالفاظِ دیگر ملت سے تلافیٔ مافات کرنے کی ہمت وجرأت اور حوصلہ وعمل ختم کر کے اس کو غلط اندیشی کے ذلت ناک نتائج پر مطمئن بنا دینا ہے، جو فطری، عقلی اور شرعی اعتبار سے خیر خواہیٔ ملت پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

اسلام کی فطری اعتدال پسندی اور وحدتِ کلمہ کی بنیاد پر قائم کردہ غیر متزلزل اتحاد کے تحت ہمیں عربوں کی اس شکست میں اپنے کو برابر کا شریک اور برابر کا ذمہ دار سمجھنا چاہئے، اور ہمارے دل ان کے نقصانات کی کسی تلافی اور مصیبت زدوں کی کسی اعانت میں عربوں پر احسان کرنے کے خیال سے نہ صرف خالی ہی ہونے چاہئیں بلکہ یہ اسلامی شعور بھی ہم میں بیدار ہونا چاہئے کہ یہ تباہی وبربادی خود ہماری ہی تباہی وبربادی ہے اور تلافی واعانت کا ہر اقدام ہم کسی غیر کے لئے نہیں اپنے لئے کر رہے ہیں۔

اس لئے ہم اپنے عرب بھائیوں تک اپنے دلوں کی یہ آواز پہنچانا انسانی، اسلامی اور اخلاقی رشتوں سے ضروری سمجھتے ہیں کہ مسلمانانِ ہند عربوں کے انصاف و دیانت پر مبنی اس موقف کی پوری پوری تائید کرتے ہیں کہ ارضِ فلسطین کے بلاشرکتِ غیرے تنہا عرب مسلمان مالک ہیں اور یورپ اور امریکہ کی اسرائیل کے پردے میں عربوں سے دوستی نما دشمنی اور روس کی عربوں سے دشمنی آمیز دوستی کے نتیجہ میں اسرائیل نے جن عرب علاقوں پر قبضہ کیا ہے اس کا ایک ایک انچ عربوں کا ہے اور عربوں ہی کو واپس ملنا ضروری ہے۔ اسلامی اخوت اور عالمگیر دینی رابطہ واتحاد کے تحت عربوں کے اس حق پسندانہ موقف کو ہم ہر قسم کی وطنیت اور علاقائی حد بندیوں سے بالاتر سمجھتے ہوئے تمام مسلمانانِ عالم کی جانب سے حسبِ استطاعت ہر قسم کی جانی، مالی، فکری، عملی اور سیاسی تائید کا قرارِ واقعی مستحق سمجھتے ہیں نیز کتاب وسنت کی روشنی میں سرزمین عرب پر پیش آمدہ شکست وہزیمت کو اتحادِ کلمہ کے تحت تنہا عربوں کی نہیں بلکہ دورِ حاضر کے تمام مسلمانانِ عالم کے دینی انحطاط، اخلاقی خامیوں، اعتقادی کمزوریوں اور عملی کوتاہیوں کا خمیازہ اور کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عملاً اپنا اسوۂ

زندگی نہ بنائے رکھنے پر منجانب اللہ تنبیہِ عظیم سمجھتے ہیں، جس سے متنبہ ہو جانے کا ثبوت جس طرح برسرِ جنگ عربوں کو اعتماد علی اللہ کے ساتھ صرف اعلاءِ کلمۃ اللہ کے لئے میدانِ کارزار میں جان کی بازی لگا کر دینا ہے، اسی طرح معمورۂ ارض پر بسنے والے دوسرے تمام مسلمانوں کو بھی مسلمانوں کی حیثیت سے اس تازیانۂ عبرت سے متنبہ ہونے کا ثبوت تمدنی، تہذیبی، معاشرتی اور غیر اسلامی قدروں اور انسانیت کش اور اسلام دشمن اذکار واعمال سے اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگی کو فارغ کر کے دینا ہے۔

وقت آج پھر اسلامیانِ عالم سے صادق ومصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان **الجهاد ماضی الی یوم القیامۃ** کی عملی تصدیق کا طالب ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آج عرب اسیر شمشیر وسناں سے مہر تصدیق ثبت رکھنے کے اگر مکلّف قرار دیئے گئے ہیں تو آسودۂ غفلت دیگر مسلمانانِ عالم جہاد بالنفس بالمال کے بغیر اس فریضۂ تصدیق سے سبکدوش نہیں قرار دیئے جا سکتے۔

اس موقع پر تاریخ کو ایک معتبر گواہ کی حیثیت سے اس پر پیش نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ غفلت کوشی کے ہر تاریخی موڑ پر امت رحمۃ للعالمین کو دواماً مبتلائے غفلت نہیں رکھا گیا بلکہ اس کو زندہ وپائندہ رکھنے کے لئے ہمیشہ رب العالمین کی شانِ مہر بصورتِ قہر اور شانِ رحمت برنگِ مصیبت تازیانۂ عبرت بن کر ظاہر ہوتی رہتی ہے جس نے ڈگمگاتے ہوئے قدموں کو پھر صراطِ مستقیم پر جما دیا اور قلب ونگاہ کو اسباب سے ہٹا کر پھر مسبّب الاسباب کی جانب مرکوز کر دیا، اور اس طرح لغزشِ فکر وعمل کا یہ ثمرۂ تلخ تابناک مستقبل کا شاخسانہ بنایا جاتا رہا ہے ؎ اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

عنایاتِ ربانی کا اس امت کے ساتھ یہ مسلسل تعامل ایک بجا اور برمحل یقین ہمیں عطا کرتا ہے کہ اسرائیل کی صورت میں پیش آمدہ مقہوریت ومغلوبیت اگر عادۃ اللہ کے خلاف نہیں ہے تو اسباب پر اعتماد اور فکر وعمل کی لغزشوں سے دامن کش ہو جانے پر رحمت وکرم کا ثمرۂ شیریں مرتب ہونے کا یقین بھی ہر قسم کے شکوک سے بالاتر ہے، اس لئے ہمارے عرب بھائی اس عارضی شکست پر نگاہِ عبرت ڈالتے ہوئے مومنانہ عزم ویقین، مجاہدانہ حوصلے اور جذبۂ اعلاءِ کلمۃ اللہ کے ساتھ قدم آگے بڑھائیں، انشاء اللہ فتح وکامرانی ان کے قدمبوسی کی منتظر ہے۔

مسلمانانِ ہند اپنے جان و مال کے ساتھ تمام اسلامیانِ عالم اور تمام انصاف وحق پسند انسانوں کی طرح اس کٹھن منزل میں عربوں کے ساتھ ہیں۔

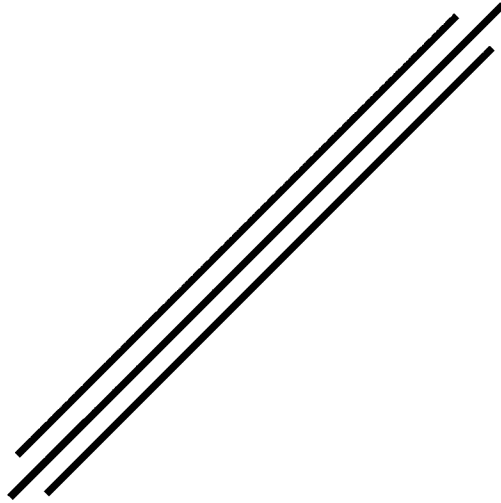
ہمیں اپنی اس تقویت پر بھی دلی مسرت ہے کہ جو حکومتِ ہند نے اپنی اصول پسندی کے تحت عربوں کے مبنی بر انصاف موقف کی تائید کر کے ہمیں دی ہے۔

اللہ تعالیٰ عربوں کو اس صبر آزما مرحلے سے کامرانی و سربلندی کے ساتھ جلد از جلد نکال کر فتح وکامرانی سے ہمکنار فرمائے اور دشمنِ انسانیت یہود، ذلت ورسوائی کی آغوش میں دائمی نیند سونے پر مجبور ہوں۔ **اللّٰھم انصر الاسلام والمسلمین. آمین۔**

آخر میں ہم خدامِ دارالعلوم دیوبند یہ عرض کر دینے میں خوشی محسوس کر رہے ہیں کہ جہاں ہندوستان کے مختلف اداروں نے عربوں کے لئے مالی اعانت کے طور پر چندے کئے اور رقوم فراہم کر کے عرب حکومتوں کو بھیجیں، **شکر اللّٰہ مساعیھم**، وہاں دارالعلوم دیوبند اور اس کے تعلیمی حلقوں نے بھی اپنا خاموش اور غریبانہ چندہ کیا جو صرف اس کے غریب علماء، طلباء، فضلاءِ دیوبند اور بہی خواہانِ دارالعلوم کی جانب سے دارالعلوم میں فراہم ہوا ہے، احاطہ دارالعلوم کے غریب اساتذہ وطلبہ اور کارکنانِ دفاتر نے نہایت جوش اور امنگ سے باہم مل کر جو چندہ کیا اور دارالعلوم سے متعلق مدارس اور بہی خواہان نے جو عطیات احقر مدیر دارالعلوم کی اپیل پر بھیجے، جس کے لئے جلالۃ الملک فیصل ادام اللہ بقاء ہ نے دارالعلوم کو اپنی تحریر کے ذریعہ توجہ دلائی تھی، اس کی مقدار اب تک تقریباً تیس ہزار (۳۰۰۰۰) روپے ہو چکی ہے اور عطیات کی آمد کا سلسلہ برابر جاری ہے، یہ حقیر رقم تعداد کے لحاظ سے گو زیادہ نہیں، مگر خلوص ومحبت کے لحاظ سے بلاشبہ وزن رکھتی ہے جو عنقریب بھیجی جانے والی ہے۔ حق تعالیٰ دارالعلوم اور اس سے متعلقہ اور ہم مسلک مدارس اور اس کے فیض یافتہ فضلاء کو بقاءِ دوام اور برکتوں سے سرفراز فرمائے۔ اللہ تعالیٰ عربوں کے ساتھ ہو اور ان کی مدد فرمائے۔ وباللہ التوفیق

محمد طیب عفی عنہ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

یہودی اقتدار پر ایک تجزیاتی تحریر

اسرائیل کتاب وسنت کی روشنی میں

حرفِ گفتنی

یہود کا مغضوب وملعون ہونا دو ہزار سال کا مشاہدہ ہے اور تاریخ ہر زمانے میں ان کی ملعونیت ومغضوبیت پر مہرِ تصدیق ثبت کرتی رہی ہے، اس لئے یہود کے لئے غضب ولعنت اور ذلت ومسکنت صرف قرآنِ حکیم ہی کا دعویٰ نہیں، بلکہ ان کی اپنی کتابِ مقدس ''یرمیاہ نبی کی کتاب'' میں بھی مضمون موجود ہے۔

''میں ایسا کروں گا کہ یہود کے درمیان خوشی کی آواز اور خرمی کی آواز نہ رہے، دولہا اور دلہن کی خوشی، چکی کی آواز اور چراغ کی روشنی نہ رہے اور ساری زمین میں یہود یہ ویران اور حیرانی کا باعث ہوگی۔''

(یرمیاہ کی کتاب ۲۵-۹-۱۲)

اس کے بعد ''یرمیاہ نبی'' کا نوحہ ہے:

''خداوند نے اسرائیل کی جان کو آسمان سے زمین پر پٹک دیا اور قہر کے دن اپنے پاؤں کی کرسی کو یاد نہ کیا، خداوند نے یعقوب کے سارے گھرانوں کو غارت کر دیا اور رحم نہ کیا، اس کے سارے گھرانوں کو غارت کر دیا اور رحم نہ کیا، اس نے اپنے قہر میں یہود کی بیٹی کے قلعوں کو مسمار کر دیا، اس نے انہیں خاک کے برابر کر دیا، اس نے اپنے قہر شدید سے اسرائیل کے ہر ایک سینگ کو کاٹ دیا۔'' (نوحہ یرمیاہ ۲-۱-۳)

پس یہود کو سزا دینا اور ان پر غضب متواتر ہونا صرف بعد از اسلام کی بات نہیں، بلکہ دو ہزار برس قبل از اسلام متواتر چلا آرہا ہے، لیکن قدرت کا یہ متواتر عمل جواَب یکا یک بدل گیا اور خلافِ معمول یہود کو ظاہری تسلط نصیب ہو گیا، اس میں ہمارے لئے دو باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

اول یہ کہ:

بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کو بھی ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ منکرین ومخالفین یہ کہنے لگ جاتے تھے کہ پیغمبروں کی باتیں پوری نہیں ہوئیں اور مؤمنین میں بھی مایوسی کے اثرات پیدا ہو جاتے تھے۔

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

حَتّٰیٓ اِذَا اسْتَیْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْٓا اَنَّھُمْ قَدْ کُذِبُوْا جَآئَھُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّیَ مَنْ نَّشَآءُ وَلَا یُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِیْنَ ○ (سورۃ یوسف:۱۱۰)

ترجمہ: یہاں تک کہ جب رسولوں پر بھی مایوسی طاری ہونے لگی اور لوگوں کو خیال ہوا کہ ان سے جو کچھ کہا گیا تھا وہ پورا نہ ہوا، تب ہماری مدد پہنچی، پھر جس کو ہم نے چاہا اسے نجات مل گئی اور ہمارا عذاب مجرم قوموں سے کبھی نہیں ٹلتا۔

لہٰذا یہود کی اس وقتی کامرانی سے ان کی مغضوبیت کا داغ نہیں دُھل جاتا، آخر کار خدا کا عذاب ان یہود پر بھی آ کر رہے گا، جب یہودی قوم ساڑھے تین ہزار سال تک متواتر زیر غضب رہی اور دَربدر کی خاک چھاننے کے باوجود مایوسی نہیں ہوئی، تو بڑی عجیب بات ہوگی اگر اہل اسلام عربوں کی اس عارضی شکست سے مایوس اور بددل ہو جائیں، یہ حق تعالیٰ کی طرف سے ''تکوینی'' ابتلاء ہے۔ آخر پیغمبروں پر بھی تو ایسے نازک حالات آتے رہے ہیں، کہ انہیں جھنجھوڑا گیا، حتیٰ کہ وہ گھبرا اُٹھے اور بعض وقت طولِ ابتلاء کی وجہ سے رسول اور اس کے ساتھی پکار اٹھتے۔

مَتٰی نَصْرُ اللّٰہِ؟　　اللہ کی مدد کب ہوگی؟

انہیں تسلی دی جاتی

اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰہِ قَرِیْبٌ o　　یاد رکھو اللہ کی مدد بالکل نزدیک ہے۔

اسی طرح یہ سفا کی (خونریزی) واقعی بڑی شدید ہے اور سخت ترین آزمائش ہے، اس لئے مسلمانوں کو صبر و استقلال، عزم و ہمت اور خود شناسی سے کام لینے کی ضرورت ہے، یہ سِرّ الٰہی اور خدائی بھید اپنے وقت پر کھلے گا۔

مسلمانوں کو ان لوگوں کی مثل نہ ہونا چاہئے، جن کے بارے میں ارشاد ہے کہ:

بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيْلُهٗ.　(سورۃ یونس: ۳۹)

ترجمہ: بلکہ انہوں نے ایسی چیز کو جھٹلایا، جس کا نہ انہیں پورا علم تھا، نہ اس کا سبب ان کے سامنے تھا۔

زیر نظر کتاب میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ نے اسی موضوع پر اپنے ژرف نگار قلم سے قرآنی حقائق کو واشگاف فرمایا ہے۔

محمد سالم قاسمی

(صاحبزادہ حضرت حکیم الاسلامؒ)

حکومتِ اسرائیل اور قرآنِ کریم

یہود کی موجودہ نام نہاد حکومت سے (جو بنام اسرائیل ۱۹۴۶ء میں عربوں کے جگر فلسطین میں قائم کی گئی ہے) بعض حضرات کو یہ خلجان دامن گیر ہے کہ وہ قرآنِ حکیم کی تصریحات کے خلاف ہے، اس لئے انہیں بمقتضائے ایمان یہ تشویش ہے کہ آخر خدائی دعوؤں کے خلاف یہ ہو کیسے گیا اور اسرائیل کس طرح قائم ہو گیا؟ جیسا کہ اس بارے میں زبانی بھی جگہ جگہ احقر سے استفسارات کیے گئے اور جواب طلب خطوط بھی موصول ہوئے۔ لیکن مجھے نہیں معلوم کہ ان حضرات کے اس شبہ کی بنیاد کیا ہے اور وہ کونسی تصریحاتِ قرآنی ہیں جو اس شبہ کی بنیاد بن سکتی ہیں؟ جہاں تک میرے ناقص علم کا تعلق ہے، قرآنِ حکیم میں یہود کی حکومت کے بارے میں نفیاً یا اثباتاً کوئی ایک اشارہ بھی ایسا نہیں ملتا، جس سے اس شبہ کی گنجائش پیدا ہو، چہ جائے کہ یہود کی مادّی قوت کی تصریحات ہوں۔

یہود کے بارے میں قرآنی اعلانات

قرآنِ کریم نے یہود کے بارے میں اصولی طور پر تنبیہی یا تعزیری قسم کے تین ہی اعلانات بالتصریح فرمائے ہیں:

ایک ذلت و مسکنت، دوسرے ان پر بے چینیوں کا تسلسل اور تیسرے دینی حجت و برہان میں ان کی دوامی مغلوبیت اور علم الٰہی اور ہدایتِ ربانی سے محرومی۔

پہلا اعلان: - ذلت و مسکنت

ذلت و مسکنت کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآءُوْا بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ. (سورہ بقرہ:۶۱)

ترجمہ: اور ڈال دی گئی ان پر ذلت اور مسکنت اور پھرے وہ اللہ کا غصہ لے کر۔

دوسری جگہ فرمایا:

فَبَآءُوْا بِغَضَبٍ عَلٰی غَضَبٍ وَلِلْکٰفِرِیْنَ عَذَابٌ مُّھِیْنٌo (سورہ بقرہ:۹۰)

ترجمہ: سوکما لائے غصہ پر غصہ اور کافروں کے واسطے عذاب ہے ذلت کا۔

اس سے اتنا واضح ہوا کہ یہ قوم اپنی پشتینی سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے غضبِ الٰہی میں آئی ہوئی ہے، جس سے اس پر یہ مسکنت وذلت کا عذاب مسلط ہوا، حقیقی ذلت تو یہ ہے کہ آدمی خدا کی نگاہ سے گر جائے اور وہاں سے پھٹکارا جائے، جسے ذلتِ باطنی کہنا چاہئے۔ظاہری ذلت یہ ہے کہ انسان انسانوں کی نگاہوں سے گر جائے اور بے وقعت ہو جائے، اسے کوئی اچھی نگاہوں سے دیکھنے والا نہ ہو، اورکس مپرسی کا عالم یہ ہو کہ کوئی اس کا پُرسانِ حال نہ ہو۔

ان حالات کا طبعی تقاضا ہے کہ ایک درماندہ قوم جب دوسروں کی طرف سے ہر وقت محتاجگی، فروتنی، بے حیثیتی اور تذلیل آمیز رویہ دیکھتی رہے تو اس کا دل مایوسیوں سے بیٹھ جاتا ہے اور احساسِ کمتری میں مبتلا ہو کر وہ خود بھی اپنی نگاہوں میں حقیر ہو جاتی ہے، جو ذلتِ نفس ہے اور اسی کا نام مسکنت ہے۔

پس دنیوی ذلت کا حاصل دوسروں کی نگاہوں میں بے وقعت ہو جانا ہے اور مسکنت کا حاصل دوسروں کا دستِ نگر بن کر خود اپنی نگاہوں میں بے وقعت بن جانا ہے۔مگر یہ سب ذلتِ باطنی ہی سے معرضِ ظہور میں آتا ہے، ذلتِ باطنی سے یہ ساری ظاہری ذلتیں گاہ و بے گاہ یکے بعد دیگرے نمایاں ہوتی ہیں۔

اس ذلت ومسکنت کی وجہ بھی خود قرآن حکیم ہی نے ارشاد فرمادی کہ یہ ذلت وحقارت، ان پر کسی قوم کی دشمنی یا عداوت یا انتقام ورزی کا نتیجہ نہیں، بلکہ خود ان کی ہی اپنی ظاہری و باطنی سیاہ کاریوں کا ثمرہ ہے، جسے حق تعالیٰ نے انکے کرتوت پر مرتب فرمایا ہے، چنانچہ مذکورہ ذیل آیت میں اسے کھول دیا گیا ہے:

ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ کَانُوْا یَکْفُرُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰہِ وَیَقْتُلُوْنَ الْاَنْبِیَآءَ بِغَیْرِ حَقٍّ ذٰلِکَ بِمَا عَصَوْا وَّکَانُوْا یَعْتَدُوْنَo (سورۃ آل عمران:۱۱۲)

ترجمہ: یہ اس لئے ہوا کہ وہ نہیں مانتے تھے احکامِ خداوندی کو اور خون کرتے تھے پیغمبروں کا ناحق، یہ اس لئے کہ نافرمان تھے اور حد پر نہ رہتے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ قانونِ حق کو محض نہ ماننا یا اس سے گریز اور انکار تو عام کفار کا شیوہ رہا ہے، مگر یہود اس سے بڑھ کر کھلے مقابلۂ حق کے ساتھ جانتے بوجھتے تکذیبِ آیات اور قتلِ انبیاء کے بھی مرتکب ہوئے، جنہوں نے انہیں یہ روزِ بد دکھایا اور پھر ان دو شدید جرموں کے وبال سے پیدا شدہ سیکڑوں جرائم تمرّد و سرکشی، جمود، کبر و رعونت، حرص و حسد، بدعہدی و بدمعاملگی، مکر و فریب، نفاق انگیزی، دنیا سازی، سازش پسندی، قانون بےزاری اور عام اخلاقی سیاہ کاری وغیرہ وغیرہ، جن کی تفصیلات سے سورۂ بقرہ بھری ہوئی ہے، ان کے وہ اوصافِ قبیحہ ہیں، جنہوں نے انہیں مستحقِ ذلت و مسکنت بنایا، غضبِ الٰہی نے انہیں تاکا اور اس عذابِ ذلت نے انہیں ہر طرف سے گھیر لیا، جس سے صاف واضح ہے کہ ان کی یہ ذلت اصل سے اخلاقی اور باطنی ہے، گو کبھی کبھی اس کے آثار ظاہر میں بھی نمایاں ہو جاتے ہیں، جیسے عموماً فساق و فجار اپنی بداخلاقی اور بدعملی کی وجہ سے اولاً اللہ کے نزدیک ذلیل ہوتے ہیں، جس کے معنی ذلتِ باطنی کے ہیں، پھر مخلوق کی نگاہ سے بھی گر جاتے ہیں، جس کا حاصل ذلتِ ظاہری ہے، پھر ذلتِ باطنی کے معنی عنداللہ نامقبول ہو جانے کے ہیں کہ حق تعالیٰ کی نگاہِ رحمت ان سے ہٹ جائے وہ پھٹکارے جائیں اور ان سے توفیقِ ہدایت اور داعیۂ توبہ واستغفار سلب ہو جائے۔ العیاذ باللہ

اور ذلت ظاہری کے معنی عندالناس نامقبول ہو جانے کے ہیں کہ لوگوں میں ان کی وقعت اور ان کا کوئی وقار باقی نہ رہے، اور کس مپرسی کی حالت پیدا ہو جائے ۔

عزیزے کہ از درگہش سر بتافت ☆ بہر در کہ شد ہیچ عزت نیافت

چونکہ قرآن حکیم نے ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ الذِّلَّةُ میں ذلت کو بلا کسی قید کے مطلق ذکر فرمایا ہے، اس لئے یہود پر یہ دونوں ہی ذلتیں (ذلتِ ظاہری اور ذلتِ باطنی) مسلط کی گئی ہیں، ذلتِ باطنی سے وہ عنداللہ نامقبول ہو گئے اور پھٹکارے گئے اور ذلتِ ظاہری سے وہ عندالناس حقیر و ذلیل اور بے رتبہ ہو گئے۔

یہود کی باطنی ذلت کی قرآنی تفصیل

چنانچہ قرآن حکیم نے ان کے عنداللہ نامقبول ہوجانے پر تو یہ تفصیلی روشنی ڈالی ہے کہ:

سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیٰتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَاِنْ یَّرَوْا کُلَّ اٰیَةٍ لَّا یُؤْمِنُوْا بِھَا وَاِنْ یَّرَوْا سَبِیْلَ الرُّشْدِ لَا یَتَّخِذُوْہُ سَبِیْلًا، وَاِنْ یَّرَوْا سَبِیْلَ الْغَیِّ یَتَّخِذُوْہُ سَبِیْلًا، ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا وَکَانُوْا عَنْھَا غٰفِلِیْنَo (سورۃ اعراف:۱۴۶)

ترجمہ: میں پھیر دوں گا اپنی آیتوں سے ان یہود کو جو تکبر کرتے ہیں، زمین میں ناحق، اور اگر دیکھ لیں ساری نشانیاں تو ایمان لاویں ان پر اور اگر دیکھیں راستہ ہدایت کا تو نہ ٹھہراویں اس کو راہ۔ اور اگر دیکھیں راستہ گمراہی کا تو اس کو ٹھہرالیں راہ، یہ اس لئے کہ جھوٹ جانا ہماری آیتوں کو اور رہے ان سے غافل۔

ظاہر ہے کہ آیاتِ الٰہیہ سے انہیں پھیر دینے اور ہدایتِ الٰہی سے انہیں منقطع کر دینے کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ توجہاتِ الٰہیہ ان کی طرف مبذول نہیں رہیں، رحمتِ حق سے دور کر دیئے گئے، توفیقِ حق چھن گئی اور راندۂ درگاہ ہوگئے۔ جس سے نہ ان میں دینی فہم باقی رہا نہ دینی فراست، بلکہ دل ٹیڑھے اور کج ہوگئے کہ بھلی چیز بری نظر آنے لگی اور بری چیز بھلی، اسی حقیقت کو دوسری جگہ قرآن نے لعنت کے کلمہ سے تعبیر فرمایا ہے، جو یہود ہی کے اقرارِ کج ادائی کے ساتھ ارشاد فرمائی گئی ہے:

وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ، بَلْ لَّعَنَھُمُ اللّٰہُ بِکُفْرِھِمْ فَقَلِیْلًا مَّا یُؤْمِنُوْنَo

(سورہ بقرہ:۸۸)

ترجمہ: اور (یہ یہود) کہتے ہیں کہ ہمارے دلوں پر غلاف (پڑ گیا) ہے، نہیں بلکہ لعنت کی ہے اللہ نے ان پر، ان کے کفر کے سبب۔

کہیں فرمایا:

فَبِمَا نَقْضِھِمْ مِّیْثَاقَھُمْ لَعَنّٰھُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوْبَھُمْ قٰسِیَةً، یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِہٖ وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُکِّرُوْا بِہٖ. (سورہ مائدہ:۱۳)

ترجمہ: سو ان کے عہد توڑنے پر ہم نے ان پر لعنت کی (رحمت سے دور کر دیا) اور کر دیا ہم نے انکے دلوں کو سخت، پھیرتے ہیں کلام کو اسکے ٹھکانے سے اور بھول گئے نفع اٹھانا اس نصیحت سے جو انکو کی گئی تھی۔

ایک جگہ فرمایا:

وَكَانُوْا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُوْنَ عَلَى الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَمَّا جَآءَ هُمْ مَّا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ فَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ○ (سورہ بقرہ:۸۹)

ترجمہ: اور پہلے سے تو فتح مانگتے تھے کافروں (مشرکین مکہ) پر، پھر جب پہنچا ان کو (وہ) جس کو پہچان رکھا تھا، تو اس سے منکر ہو گئے، سو لعنت ہو اللہ کی منکروں پر۔

کہیں فرمایا گیا کہ انبیاء نے بھی بنی اسرائیل پر لعنت بھیجی ہے:

لَعَنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ م بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ .

(سورہ مائدہ:۷۸)

ترجمہ: بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا ان پر حضرت داؤد اور عیسیٰ ابن مریم علیہم السلام کی زبان سے لعنت کی گئی۔

ظاہر ہے کہ لعنت کے معنی ہی دور پرے کر دینے اور دھتکار دینے کے ہیں، جو ان کے قلوب کے اقرار کردہ کجی، قساوتِ قلبی، تحریف وتکذیب اور جانتے بوجھتے انحراف وڈھٹائی سے ان پر آپڑی، اور ظاہر ہے کہ جسے خدا اور رسول دھتکار دیں اسے علمِ دین اور معرفتِ خداوندی ہی میسر نہیں آسکتی، چہ جائے کہ دینی بصیرت اور حجت وبرہان کی کوئی علمی طاقت اس میں پیدا ہو، یہ ذلتِ باطنی کی انتہا ہے۔

بہرحال آیاتِ ربانی اور ان کے صحیح فہم کا ان سے ہٹا لیا جانا ذلتِ باطنی ہے، جو خدا کی بارگاہ میں ذلیل ہو جانے کی صورت ہے۔

یہود کی ظاہری ذلت کی قرآنی وضاحت

اِدھر ذلتِ ظاہری کے بارے میں بھی قرآنِ عزیز نے ان واقعات کی طرف اشارے فرمائے ہیں جن کی رو سے دنیا کی مختلف اقوام میں یہود کی بے عزتی اور توہین وتذلیل ہوتی رہی ہے۔ بخت نصر نے ان پر کیا کچھ یلغار نہیں کی، اس کی فوجوں نے اسرائیلیوں کے گھروں میں گھس کر کتنوں ہی کو بے عزت کیا، کتنوں کو تہِ تیغ کیا، کتنوں کو قید وبند میں جکڑ کر ساتھ لے گیا اور آخر کار ساری ہی قوم کو غلامی کی زنجیروں میں باندھ کر رکھ دیا گیا۔ جس کی طرف قرآن نے اشارہ فرمایا:

فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ۝ (سورہ بنی اسرائیل:۵)

ترجمہ: پس جب آیا پہلا وعدہ بھیجے ہم نے تم پر اپنے بندے سخت لڑائی والے (یعنی بخت نصر کی فوجیں) پھر پل پڑے شہروں کے بیچ اور وہ وعدہ پورا ہونا ہی تھا۔

اس کے بعد یہود پنپے اور سنبھلے، مگر سنبھل کر دولت کی افزونی اور وسائل، دنیا کی فراوانی نے پھر اسی سیہ باطنی اور سیہ کاری کی جبلی خوئے بد پیدا کر دی اور اپنی اس ملعونیت پر پھر آ گئے تو ٹیٹس رومی مسلط ہوا اور اس نے بخت نصر کے مظالم کو بھی مات کر دیا، بنی اسرائیل کو قتل وغارت کیا، ان کی بے عزتی کی، تورات کو جوتوں سے روندا، مسجدِ اقصیٰ کو پلیدی سے بھرا، اور سب کے سب کو پھر غلامی کی مصیبت میں پھانس کر رکھ دیا۔ جس کے بارے میں قرآن نے ارشاد فرمایا:

فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ لِيَسُوْٓءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَّلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ۝ (سورہ بنی اسرائیل:۷)

ترجمہ: پھر جب پہنچا وعدہ دوسرا (بھیجے) دوسرے بندے (ٹیٹس رومی کی افواج) کہ اداس کر دیں تمہارے منہ (یعنی تمہارے حلیے بگاڑ دیں) اور گھس جائیں مسجد میں جیسے گھس گئے تھے پہلی بار، اور خراب کر دیں جس جگہ غالب ہوں پوری خرابی۔

پھر قرآن شریف آنے کے بعد جب تورات کی طرح اس کتابِ الٰہی کو بھی انہوں نے لاپرواہی سے پس پشت ڈالا اور نہ صرف انکار ہی کیا بلکہ اسی تکذیب رُسل حتیٰ کہ قتل انبیاء کی جبلی عادت سے حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ پر بھی آئے، بدعہدیاں کیں، سازشیں کر کے مشرکینِ مکہ کو مدینہ پر چڑھا لائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی، زہر خورانی کے مرتکب ہوئے، تو آخر کار باذنِ خداوندی پھر ذلیل ہوئے، مدینہ سے جلاوطن کیے گئے، کتنے ہی جان سے گئے اور کتنوں ہی کی املاک ختم ہو گئیں، جس سے پھر اسی موعود ذلت کا شکار ہوئے، جس کی طرف قرآنِ حکیم میں ارشادات موجود ہیں۔

جن سے واضح ہے کہ ذلتِ باطنی کے ساتھ جو اصلی ذلت ہے، ذلتِ ظاہری بھی ان کے گلے کا ہار رہی اور وہ جس خطے میں بھی جا کر بسے یہ ذلت ان کے ساتھ رہی، خواہ ایشیاء ہو یا یورپ، امریکہ ہو

یا افریقہ، جہاں بھی رہے کسی قوم نے ان کا کوئی اخلاقی وقار نہیں مانا۔

چنانچہ قرآن حکیم نے ان پر ذلت کی مہر کرتے ہوئے اَیْـنَـمَا ثُقِفُوْا کا کلمہ بھی ارشاد فرمایا تھا، جس کے معنی یہی ہیں کہ وہ جہاں بھی پائے جائیں اور جس وطن میں بھی ہوں یہ ذلت ان کے ساتھ ہے اور کسی بھی قوم کے دل میں ان کی اخلاقی وقعت وحرمت قائم نہ ہوگی۔

چنانچہ اس ظاہری ذلت کا مظاہرہ جیسے وہ فلسطین بابل اور روم وغیرہ میں دیکھتے آرہے تھے، اس دور میں بھی وہ منظر ان کے سامنے رہا اور یہود کی یہ ذلت وحقارت دنیا میں کچھ ایسی پھیلی اور ہمہ گیر ہوئی کہ ایک مسلمان ہی انہیں مغضوب نہیں جانتے رہے بلکہ آج کی اور قومیں بھی انہیں ایسا ہی حقیر سمجھتی ہیں۔ آپ نے جنگِ عظیم کے موقع پر اخبارات میں پڑھا ہوگا کہ جنگ سے پہلے جب یہودی جرمن میں آباد تھے تو برلن کے ہوٹلوں پر بورڈ آویزاں تھے کہ ''کتّا اور یہودی اس ہوٹل میں داخل نہیں ہوسکتا''۔

جرمنوں نے انہیں ''دنیا کی قوموں کا خون چوسنے والی قوم'' کا خطاب دیا، جو انتہائی حقارت آمیز خطاب ہے، جس سے انگلستان کے باشندوں کو بھی انکار نہ تھا۔ جرمنوں کا انہیں بیک بنی ودو گوش اپنے ملک سے باہر نکال پھینکنا کیا ان کی ذلت ومسکنت کا کچھ کم ثبوت ہے؟

مسلم حکومتوں میں بھی جہاں جہاں یہودی آباد ہیں، گو ان پر مسلمانوں نے کوئی زیادتی نہیں کی، نہ انہیں کوئی ایذا پہنچائی، مگر ان کی عرفی حیثیت کو وہ بھی نہ بدل سکے اور ذلت کا عنصر بہر صورت قائم رہا۔

علامہ رشید رضا مصری مدیر المنار نے قاضی بیضاوی کی حسبِ ذیل عبارت نقل کی ہے، جس سے اس دور میں یہود کا ہر ملک میں بے وقعت اور ذلیل رہنا نمایاں ہے۔

فَـالیهُـودُ صَـاغِـرونَ اذِلّاء اهل مسكنة ومدقعة اما على الحقيقة واما لا لتصاغرهم وتفاقرهم خيفة ان تضاعف عليهم الجزية.

ترجمہ: پس یہود حقیر، ذلیل، اہل مسکنت اور پٹی کٹی قوم ہیں حقیقتاً یا بتکلف اپنے کو حقیر اور فقیر ومسکین دکھلانے سے تاکہ جزیہ ان پر (بوجہ ان کی مالداری کے) زیادہ نہ بڑھ جائے۔

جسکا حاصل یہ ہے کہ حقیقتاً جتنی انکی ذلت ومسکنت تھی وہ اسے تصنع اور بناوٹ سے اور بھی زیادہ کر کے دکھلاتے تھے، تاکہ اس بناوٹی غربت اور مفلوک الحالی کی وجہ سے جزیہ کی مقدار نہ بڑھ جائے جو خود ایک مستقل ذلت ومسکنت کی نشانی تھی، ورنہ خوددار اقوام تصنع سے اگر سعی کرتی ہیں تو یہ کہ اپنی کم حیثیتی کو چھپا کر کچھ اپنا وقار دکھلائیں اور اپنے کو حتی الامکان اتنا نہ گرائیں کہ کم حیثیتی کا پردہ اس طرح فاش ہو۔ یہ حالت تو سابقہ دور کی ہے، اپنے دور کے بارے میں علامہ ممدوح آگے لکھتے ہیں:

وَهٰذَا الْوصف اكْثر انطباقا عليهم فى اكثر البِلَادِ فِى ذٰلِكَ العصر.

(المنار ص۶۹ ج۴)

ترجمہ: اور یہود کی یہ حالت (جو بیضاوی نے بیان کی ہے) آج بھی بکثرت ان پر عام بلاد میں منطبق ہے۔

جس سے واضح ہے کہ سلف وخلف میں ان کی ذلت ایک جانی پہچانی چیز تھی، خواہ یورپ میں رہے یا ایشیاء وغیرہ میں، حتیٰ کہ عیسائی بھی اُنہیں ذلیل جانتے تھے، کہاں ہٹلر اُنہیں ذلیل کر کے دیس نکالا دے اور کہاں برطانیہ اور امریکہ اپنی منحوس اغراض کی خاطر مسلمانوں سے کھلی بدعہدی اور دغا بازی کر کے ان کے سر پر ہاتھ رکھیں اور اُنہیں فلسطین میں بسا کر اسرائیل کا لیبل لگائیں، تاکہ عربوں کی قوت توڑی جاسکے، ورنہ اس سے پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا کہ یہودی قوم من حیث القوم کوئی زندہ قوم ہے بھی یا نہیں، اور یہ کہ اسرائیل کا مفہوم کیا ہے؟

اسرائیل سے یورپ کی پُرفریب ہمدردی

مسٹر بالفورڈ وزیر اعظم برطانیہ نے اسرائیل کی داغ بیل ڈالتے ہوئے یہود کے بارے میں بہت ہمدردانہ اور معصومانہ انداز میں فرمایا تھا کہ:

''آخر اس بے بس قوم (یہود) کے لئے بھی تو دنیا میں کوئی وطن ہونا چاہئے۔''

جو خود ان کی ذلت کا اعتراف اور اعلان ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ اگر یہودی اقوام کے ساتھ باوجود انکی ذلت وحقارت کو دلوں میں چھپائے رکھنے کے یہی ہمدردی تھی تو انہیں یورپ کے کسی خطہ میں کیوں نہ بسا دیا گیا، جب کہ یورپین ممالک

میں بہت سے خطے غیر آباد بھی پڑے ہوئے ہیں، جن میں آبادکاری کے وہ خود بھی خواہش مند ہیں، اس کے باوجود عربوں کا ملک تو ٹکڑے ٹکڑے کر کے یورپ سے ہزار ہا میل دور اُن کا وطن فلسطین میں بنایا گیا، مگر یہ گوارہ نہیں کیا گیا کہ انہیں اپنا منہ بولا بھائی سمجھ کر یورپ میں اپنی برابر لا بٹھایا جاتا اوران کا وطن وہیں بنا دیا جاتا۔اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہوسکتی ہے کہ یورپ کے نزدیک بھی یہ ذلیل قوم اس لائق نہ تھی کہ اسے یورپ میں جگہ دے کر اس ذلت ومسکنت کی پوٹ کو اپنے سر پر لادا جاتا۔

قرینِ مصلحت یہی سمجھا گیا کہ اپنے ملک کو اس قوم سے دوراور پاک رکھنے کے لئے بلکہ ساتھ ہی یورپین یہودیوں کو بھی ایشیاء میں ڈھکیلنے کے لئے انہیں مغربی ایشیاء میں ڈھکیل دیا جائے، تا کہ ایک پنتھ دوکاج کے اصول پر بظاہر ان کے ساتھ ہمدردی بھی قائم رہے اور اِدھر عرب بآسانی بے وطنی کے مصائب وآفات کا شکار ہوکر یورپ کے تابعِ فرمان بننے پر مجبور ہو جائیں۔ان کی جمعیت بھی ٹوٹ جائے اور وہ یورپ کو براہِ راست آنکھ دکھانے کے قابل بھی نہ رہیں۔کیا اس سے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ فلسطین میں یہود کی آبادکاری بھی انہیں ذلیل وحقیر سمجھنے کا نتیجہ ہے تا کہ ایک تیر سے دو شکار ہو جائیں؟ یورپ سے یہ ذلت ومسکنت کی بلا بھی ٹل جائے اور عربوں کی قوت بھی ٹوٹ جائے اور ساتھ ہی یہود کے ساتھ ہمدردی کی نمائش بھی قائم رہے۔

یہود کی ذلتِ دائمی کی حقیقی وجہ

بہرحال یہود کی ذلت ومسکنت متمدن اور باشعور دنیا کا ایک متفق علیہ مسئلہ رہا ہے اور جوں ہی قرآنِ کریم نے ان پر ذلت ومسکنت کی مہر لگائی ویسے ہی ساری دنیا نے انہیں ذلیل سمجھنا شروع کر دیا، اور جس دم وہ خدا کی نگاہ سے گرے، اسی آن اقوامِ عالم کی نگاہوں سے بھی گرتے چلے گئے، جس سے صاف نمایاں ہے کہ اس قوم کی یہ ذلت ومسکنت انسانوں کی طرف سے ان پر نہیں ڈالی گئی بلکہ محض خدا کی طرف سے ہے، کیونکہ جو ذلت انسانوں کو انسانوں کی طرف سے دی جاتی ہے، وہ طبعاً اتنی ہمہ گیر نہیں بن سکتی کہ دنیا کی ہر باشعور قوم کا ضمیر اس سے متاثر ہو جائے۔

اگر یہود کی ذلت کسی قوم کی دشمنی یا تحقیر آمیز رویّہ یا اس کی قوت وشوکت کے دباؤ کا نتیجہ ہوتی تو

وہ یقیناً مقامی اور وقتی ہوتی، ہمہ وقتی اور ہمہ وطنی نہ ہوتی اور اس پر اَیْنَمَا ثُقِفُوْا (جہاں بھی ہوں ذلیل ہی ہوں گے) کی چھاپ نہیں لگ سکتی تھی، کیونکہ تذلیل کردہ قوم اگر ذلت آفریں وطن سے ہجرت کر کے کسی دوسرے وطن میں چلی جائے تو یقیناً اس کی ذلت ختم ہو جاتی ہے اور وہ اس جدید وطن میں اطمینان کا سانس لے کر اپنا سرمایۂ عزت پھر جمع کر لیتی ہے، یا اگر کسی قوت وشوکت کے دباؤ سے کسی طبقہ کے ساتھ تحقیر آمیز امتیازی سلوک کیا جاتا ہے، تو جب اس قوم کا دباؤ ختم ہو جاتا ہے (جو اس فانی اور متغیر دنیا میں عادتاً ہوتا رہا ہے) جب ہی وہ ذلت وحقارت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

آخر انہیں یہود کو فرعون نے کیا کیا ذلتیں نہیں دیں اور کس کس انداز سے حقیر و ذلیل نہیں بنایا، مگر فرعون اور اس کی شوکت کے ختم ہوتے ہی ان کی وہ ساری ذلتیں بھی ختم ہو گئیں اور ان کی وہی سابقہ عزت وفضیلت پھر لوٹ آئی۔ پھر بخت نصر نے بنی اسرائیل کو کیا کچھ ذلیل اور رسوا نہیں کیا حتیٰ کہ اپنے نزدیک انہیں جڑ بنیاد ہی سے اکھاڑ پھینکا تھا، لیکن یہ دَور بھی بختِ نصر کے گذرنے سے گذر گیا اور آخر کار بنی اسرائیل پھر اپنے سابقہ عروج واقتدار پر آ گئے۔

بہر حال دنیا کی کسی قوم کی طرف سے عائد کردہ ذلت وحقارت نہ حقیقی ہوتی ہے نہ ہمہ جہتی، لیکن خدا کی طرف سے اگر کسی قوم پر پھٹکار پڑ جائے تو پھر نہ اس کا اٹھانے والا ہی بجز خدا کے کوئی دوسرا ہو سکتا ہے اور نہ ہی وہ مقامی اور وقتی ہوتی ہے، بلکہ ہمہ گیر اثرات اختیار کر لیتی ہے، بالخصوص جب کہ وہ مُذِلِّ حقیقی خود ہی یہ بھی فرما دے کہ:

اَیْنَمَا ثُقِفُوْا (سورہ آل عمران:۱۱۲)

یہود جہاں بھی رہیں گے ذلیل ہوں گے۔

اور اس ذلت کو بھی ضرب کے لفظ سے ظاہر فرمائے کہ جیسے سکہ پر ٹکسال میں مہر کی ضرب لگا کر اس کا نقش سکہ کے جگر میں پیوست کر دیا جاتا ہے جو سکہ کی بقاء تک اس سے نہیں چھوٹتا، ایسے ہی یہود پر ذلت ومسکنت کی مہر مار کر اس کا نقش ان کے نفوس میں پیوست کر دیا گیا ہے، جو ان کی بقاء تک ان سے بجز خدائی علاج کے نہیں چھوٹ سکتا۔ اسلئے یہ ذلت مقامی یا ہنگامی نہیں رہی بلکہ اقوامِ عالم کے قلوب میں پھیل گئی، حتیٰ کہ وہ بھی اس سے نہ بچ سکے جو بظاہر یہودیوں کی حمایت کا دَم بھر رہے ہیں۔

پس یہود کی یہ ذلت ومسکنت ایشیاء، یورپ، امریکہ، افریقہ وغیرہ میں خود بخود پھیل گئی جو اسی خدائی اعلان اور خدائی قہر کا نتیجہ ہے اور آج تک محسوس ومشاہد بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایک ایسی ذلیل، مسکنت شعار اور محتاج ومقہور قوم طبعاً کبھی چین اور سکھ نہیں پا سکتی، کیونکہ اپنی اندرونی خرابیوں اور باہر کی پیاپے تذلیلوں اور بے اعتنائیوں سے اس قوم کا ضمیر مردہ ہوجاتا ہے اور وہ مایوسی کی اندرونی کوفت اور قلق واضطراب سے کسی وقت بھی اطمینان وسکون کا سانس نہیں لے سکتی جیسا کہ عموماً جرائم پیشہ قوم کا قلب ہمیشہ بے اطمینانیوں کا مرکز رہا کرتا ہے، ممکن نہ تھا کہ یہود جیسی جرائم شعار قوم کا یہی حشر نہ ہوتا، ساتھ ہی ایسی اقوام کا ماحول بھی ان کی ایذاء رسانی سے خالی نہیں رہ سکتا جیسا کہ عادۃ اللہ اور عرفِ عام یہی ہے۔

قرآن حکیم نے اس اذیت یابی کی حقیقت کو بھی جو اخلاقی ذلت کے ثمرات میں سے ہے خود ہی ارشاد فرمایا کہ:

وَاِذْ تَاَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ يَّسُوْمُهُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ.

(سورہ اعراف:۱۶۷)

ترجمہ: اور وہ وقت یاد کرنا چاہئے کہ جب آپ کے رب نے یہ بات بتلادی کہ وہ ان یہود پر قیامت (کے قریب) تک ایسے (کسی نہ کسی) شخص کو ضرور مسلط کرتا رہے گا، جو ان کو سزائے شدید کی تکلیف پہنچاتا رہے گا۔

جس سے واضح ہے کہ حق تعالیٰ اس قوم کو کبھی چین سے نہیں بیٹھنے دے گا اور تا قیامت ان کی تعذیب اور مصیبت زدگی کے لئے ایسے لوگوں کو وقتاً فوقتاً کھڑا کرتا رہے گا، جو انہیں ذلت آمیز طریقوں سے پراگندہ خاطر اور بے چین بناتے رہیں گے اور ساتھ ہی وہ اپنی اندرونی شرارتوں کو محسوس کر کے اندرونی اذیت اور کوفت سے کبھی خالی نہیں رہیں گے، جس کی حقیقی وجہ وہی ہے کہ اس قوم نے قتلِ انبیاء اور تکذیبِ رُسل کی راہوں سے ہمیشہ انبیائے کرام علیہم السلام اور صلحائے ملت کو اپنے اپنے وقت میں بے چین رکھا اور ستایا اور بحالتِ موجودگیٔ انبیاء ان کے حق میں طرح طرح کے آفات اور بے چینیوں کے سامان مہیّا کرتے رہے، اس لئے وہ خود چین کہاں سے پا سکتے تھے؟ اور چین آتا بھی تو کہاں سے، جب کہ چین اور قلبی سکھ کا تعلق ذکر اللہ اور اہلِ ذکر کی طرف رجوع کرنے

ہی میں پنہاں ہے، جسے اس قوم نے کبھی بھی نہیں اپنایا۔

مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ.

ترجمہ: جو کسی پر رحم نہیں کھاتا اس پر بھی رحم نہیں کیا جاتا۔

مَنْ ضَحِكَ ضُحِكَ.

ترجمہ: جو کسی کو ہنستا ہے تو اسے بھی ہنسا جاتا ہے۔

مَنْ حَفَرَ بِئْرًا لِاَخِيْهِ فَقَدْ وَقَعَ فِيْهِ.

ترجمہ: جو کسی کے لئے کنواں کھودتا ہے تو خود ہی اس میں گرتا ہے۔

بہر حال تاریخ شاہد ہے کہ یہود اور ان کی وجہ سے بیت المقدس ہمیشہ سے مصائب و آفات کا ہدف بنا رہا ہے۔

سیکڑوں بار بنی اسرائیل بنے اور بگڑے اور ان کے حق میں اوپر سے یہی ہوتا آ رہا ہے کہ ان پر کوئی نہ کوئی مسلط ہوتا رہا اور انہیں بے چین بناتا رہا اور یہی ان کا مستقبل بھی ہے۔

یہ کہا جانا ممکن ہے کہ یہ سارے مہلکے آلِ یعقوب (بنی اسرائیل) کے لئے ہوں، عام یہودیوں کے لئے نہ ہوں، جو مختلف اقوام میں سے آ کر مذہبِ یہودیت میں شامل ہو گئے ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ مغضوب سے وابستہ بھی مغضوب ہی ہو جاتا ہے اور پھر اس کا تجزیہ بھی مشکل ہے کہ کون بنی اسرائیل میں سے ہے اور کون ابنائے یہودیت میں سے ہے؟ اس لئے حکم کے لحاظ سے بھی یہود اور بنی اسرائیل میں فرق کرنا مشکل ہے۔

یہود پر متبعینِ عیسیٰ علیہ السلام کی دائمی علمی برتری

تیسرا قرآنی دعویٰ یہ ہے کہ یہود دینی حجت اور علم حق سے محروم ہو چکے ہیں اور اپنی مسلسل شرارتوں کی وجہ سے ان کے قلوب اور فطرتیں اس حد تک مسخ ہو چکی ہیں کہ قبولیتِ حق کی استعداد ہی من حیث القوم ان سے رخصت ہو چکی ہے، جس سے وہ کبھی دینی حجت میں اپنے حریفوں پر غالب نہیں آ سکتے، بلکہ ان سے ہمیشہ مغلوب اور پست رہیں گے، جب کہ علم صحیح ان سے رخصت ہو چکا ہے، جو بلا شبہ ان کی ذلتِ باطنی کی انتہا ہے۔

قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو خطاب فرماتے ہوئے ان سے جو چار وعدے فرمائے تھے ان میں سے چوتھا وعدہ یہ تھا کہ:

وَجَاعِلُ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْكَ فَوْقَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْآ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ. (سورہ آل عمران:۵۵)

ترجمہ: اور رکھوں گا (اے عیسیٰ) ان کو جو تیرے مطیع ہیں غالب ان لوگوں پر (یعنی یہود پر) جو (تیرا) انکار کرتے ہیں، قیامت کے دن تک۔

اس قرآنی دعوے کا مطلب یہ ہے کہ دینی حجت و برہان میں یہود پر ہمیشہ متبعینِ عیسیٰ فائق، غالب اور بالا دست رہیں گے، چنانچہ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ کا لفظ اس کا واضح قرینہ ہے کہ یہاں فوقیت سے دینی حجت کی فوقیت مراد ہے، مادّی فوقیت مراد نہیں، کیونکہ مادّی بالا دستی چلتی پھرتی چھاؤں ہے، نہ ہمیشہ کسی قوم کو حاصل رہی ہے نہ رہ سکتی ہے، جب کہ مادّہ ہی خود اپنی ذات سے متغیر ہے، تو اس کی فروعات کو بقائے دوام کیسے میسر آسکتی ہے؟

چنانچہ دنیا میں قوموں کا عروج و زوال ایک ایسا مشاہدہ ہے جسے دل ہی نہیں آنکھیں بھی ہمیشہ سے دیکھتی آرہی ہیں۔

قرآن حکیم نے بھی اقوامِ عالم کی تاریخ میں جگہ جگہ قوموں اور ان کے عروج کی بے ثباتی کو دکھلایا ہے، البتہ بقائے دوام جس چیز کے لئے ثابت کی ہے وہ صرف حق و صداقت اور اس کی حجت و برہان ہے کہ انجام کا پالا آخر کار اسی کے ہاتھ رہا ہے، چونکہ یہاں متبعینِ عیسیٰ کے لئے اَبد تک کی بالا دستی اور غلبہ کا وعدہ کیا گیا ہے، اس لئے عام حالات میں حق و صداقت اور اس کی حجت و دلیل ہی کا غلبہ مراد ہوسکتا ہے جو ازل سے چلتا آیا ہے اور اَبد تک چلتا رہے گا۔

مفسرین میں سے قتادہ، حسن بصری اور ابن جریج وغیرہ اسی طرف گئے ہیں، جیسا کہ روح المعانی میں یہ اقوال دیکھے جاسکتے ہیں۔

حقیقی متبعینِ عیسیٰ علیہ السلام کا مصداقِ صحیح

رہے متبعینِ عیسیٰ، تو ظاہر ہے کہ وہ دو ہی قومیں ہوسکتی ہیں ایک نصاریٰ اور ایک مسلمان۔

قبل از بعثتِ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نصاریٰ ہی متبعینِ عیسیٰ تھے، گو عام نصاریٰ بھی انجیل میں تحریف وتبدیل کے سبب یہود ہی کی طرح اپنی حق وصداقت اور اس کی سچی حجت ودلیل اپنے ہاتھوں کھو چکے تھے، جس کے ہوتے ہوئے ان کے برہانی غلبہ کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے تھے، جیسا کہ قرآن نے دعویٰ کیا ہے:

وَمِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْآ اِنَّا نَصَارٰىٓ اَخَذْنَا مِيْثَاقَهُمْ فَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ.

(سورہ مائدہ:۱۴)

ترجمہ: اور وہ جو کہتے ہیں اپنے کو نصاریٰ اُن سے بھی لیا تھا ہم نے عہد ان کا، پھر بھول گئے نفع اٹھانا اس نصیحت سے جو ان کو کی گئی تھی۔

لیکن پھر بھی حق ان سے کلیۃً منقطع نہیں ہوتا تھا جیسا کہ زمانۂ فترت کے بارے میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ حق بنیاد ہے کہ جب آپ کی بعثت کا زمانہ قریب آیا تو حق تعالیٰ نے قلوبِ بنی آدم پر نگاہ ڈالی اور سب اقوام کو غضب آلود نگاہوں سے دیکھا کہ کہیں بھی حق کا نشان باقی نہ رہ گیا تھا، **الّا غیر اھل الکتاب**، بجز چند بچے کھچے بے یار ومددگار اہل کتاب کے جو اپنے دین کو بچائے ہوئے شہروں سے دور پہاڑوں کی گھاٹیوں، غاروں اور جنگلوں میں چھپے چھپائے پڑے ہوئے تھے، یعنی نہ ان کے ہاتھ میں دنیا کا کوئی وسیلہ ہی رہ گیا تھا اور نہ ہی ان کی کوئی سننے والا تھا۔ صرف حق اور استقامت ہی ان کی سب سے بڑی دولت تھی جو ان حالات میں بھی ان کے ہاتھوں میں محفوظ تھی اس لئے حقیقتاً یہی لوگ متبعینِ عیسیٰ تھے، جو بلاشبہ حجت وبرہان میں یہود اور خود اپنے ہم قوم (بگڑے ہوئے نصاریٰ) پر غالب تھے، مگر ان کی سننے والا کوئی نہ تھا، اس لئے انہوں نے دنیا سے کنارہ کشی اور ہجرت اختیار کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی، جیسا کہ خود انبیاء علیہم السلام کی نوعیت بھی یہی رہی ہے کہ ان کی قوموں میں بھی جب کوئی ان کی سننے والا نہیں رہتا تھا اور قوم عذاب

وہلاکت کے کنارے آلگتی تھی تو یا انہیں جہاد کا حکم ملتا تھا یا ہجرت کا، جو ان کی استقامت اور ان کی حجت وبرہان کی قوت اور غلبہ کی دلیل ہوتا تھا۔

اور جیسا کہ خود اس امتِ مرحومہ کے اہل حق کو بھی ہدایت دی گئی ہے کہ:

''جب غلبہ اہل باطل کا ہو جائے اور حق فروغِ باطل کی وجہ سے زیر پردہ ہو جائے اور کوئی بھی حق کی سننے والا نہ ہو اور جہاد کی بھی قوت نہ رہے یا اس کا محل نہ ہو تو اپنے (دین کو بچانے کے لئے صرف اپنے) کو سنبھالو کہ تمہیں گمراہ لوگ ضرر نہ پہنچا سکیں۔''

اسی طرح نصاریٰ میں بھی خال خال اہلِ حق رہ گئے تھے، اس لئے مجموعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ متبعینِ نصاریٰ سے حق کلیۃً منقطع نہیں ہوا تھا، اس لئے حجت وبرہان کا غلبہ بھی انہیں ہی ان بے حجت یہود پر حاصل تھا، گو مادی قوت ان اہل حق کے ہاتھ میں نہ تھی۔

بعثتِ نبوی کے بعد یہی اہل حق دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے اور اسلام آنے کے بعد نصاریٰ حق سے کلیۃً خالی رہ گئے، اس لئے اب متبعینِ عیسیٰ مسلمان ہی ثابت ہو سکتے ہیں، جو حقیقی معنی میں حضرت مسیح علیہ السلام کے متبع ہیں کہ ان کی پیغمبرانہ عظمت کے قائل اور معتقد ہیں، انہیں اولوا العزم اور جلیل القدر پیغمبر مانتے ہیں، انہیں کلمۃ اللہ، روح اللہ اور عبداللہ یقین کرتے ہیں اور اس پر صدقِ دل سے ایمان لائے ہوئے ہیں، پھر نہ صرف مسیح علیہ السلام ہی کی عظمت کے دلدادہ ہیں، بلکہ اُن کی لائی ہوئی شریعت کی حقانیت کے بھی قرآنی سند سے قائل اور معتقد ہیں۔

پس جیسے اور انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں کو مسلمان قرآنی سند سے جانتے ہیں اور مانتے ہیں، گو منسوخ العمل بھی سمجھتے ہیں اسی طرح بواسطۂ قرآن وہ شریعتِ عیسوی کو بھی اپنے وقت کی سچی شریعت جانتے ہیں اور اعتقاداً اسے مانے ہوئے ہیں۔

اسی لئے قرآن کو مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ فرمایا گیا ہے کہ وہ سب اگلوں کا تصدیق کنندہ ہے، جس کے معنی ہی شرعاً ماننے اور کمالِ یقین کے ساتھ معتقد ہو جانے کے ہیں، اس لئے حقیقی معنی میں متبعینِ عیسیٰ مسلمانوں کے سوا دوسری کوئی قوم نہیں اور نہ ہو سکتی ہے۔

آج کے نصاریٰ حقیقی متبعینِ عیسیٰ نہیں ہیں

رہے آج کے نصاریٰ جو اپنے کو عیسائی کہہ کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اتباع کے مدعی ہیں، سو حقیقی معنی میں نہ وہ متبعینِ عیسیٰ ہیں نہ متبع کہلانے کے مستحق ہیں، زیادہ سے زیادہ انہیں صرف قومی طور پر متبع کہا جائے تو کہہ دیا جائے، جب کہ وہ شریعتِ عیسوی کو طرح طرح کی تحریفات اور ترمیمات سے مسخ کر کے محض قومی انداز سے اپنے سر پر لادے ہوئے ہیں۔

انہوں نے اس تحریف کردہ شریعت کی رو سے حضرت مسیح علیہ السلام کو بجائے عبداللہ کے ابن اللہ اور ثلث ثلاثہ کہا، توحیدِ عیسوی کو خیر باد کہہ کر تثلیث کے قائل ہوئے، ان کی عبدیت کو جس کا اعلان انہوں نے گہوارہ ہی میں کر دیا تھا الوہیت سے جا ملایا اور انہیں الٰہِ مجسّد کہا، ان کی مقدس پاک اور خالص جنتی شخصیت کو بطور کفارہ تین دن کے لئے جہنمی مانا، العیاذ باللہ۔ ان کی لائی ہوئی کتاب (انجیل مقدس) کو تحریف در تحریف سے بے اصل بنایا اور پھر وہ جیسی بھی تھی اس کی بھی کوئی سند نہیں، بلکہ اصل کتاب ہی کا کوئی وجود نہیں، صرف تراجم ہیں اور وہ بھی باہم متخالف اور متضاد۔

ظاہر ہے کہ دین عیسوی میں ان خود رائیوں اور طرح طرح کی تبدیلیوں اور تحریفوں کے ساتھ آج کی بے اصل انجیل کو ماننا اور حضرت مسیح علیہ السلام کی اصلی شخصیت کو کھو کر مذکورہ اوصاف کی فرضی شخصیت کو تسلیم کرنا کیا مسیح کا حقیقی اتباع کہلایا جا سکے گا؟ ہرگز نہیں۔ ایک مسلمان ہی رہ جاتے ہیں جو قرآنی سند سے انہیں اصلی مسیح اور اسی مُنَزَّلْ مِنَ اللّٰہ اصلی انجیل پر ایمان لانے کی وجہ سے حقیقی معنی میں متبعینِ عیسیٰ کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔

متبعینِ عیسیٰ کا صحیح مصداق صرف مسلمان ہیں

بہر حال متبعینِ عیسیٰ اپنی اپنی نوعیت سے دو قومیں نکلیں، اسلام سے قبل عیسائی اور اسلام کے بعد مسلمان، اور ظاہر ہے کہ قرآن نے عمومی رنگ میں دعویٰ کیا ہے کہ یہود پر حجت و برہان میں قیامت تک متبعینِ عیسیٰ غالب رہیں گے اور یہود اُن سے ہمیشہ مغلوب، اس لئے اس آیت سے بلحاظِ حجت

وبرہان یہود پر غلبہ اور فوقیت ان ہی دو قوموں کو حاصل رہا جو کہیں کہیں سیاسی بھی ہوتا رہا، مگر فوقیت سے قرآنی مقصد یہی دینی حجت کی فوقیت اور غلبہ ہے، البتہ سیاسی غلبہ سے اس نے انکار بھی نہیں کیا اگر وہ بھی کسی وقت ہو تو نصوصِ قرآنی کے خلاف نہیں۔

بہر حال یہود کی مغضوبیت کے بارے میں قرآن نے صراحۃً جو کچھ فرمایا وہ بنیادی طور پر یہی تین باتیں ہیں۔

ایک ان پر ذلت ومسکنت کی مہر اور اس کے اسباب وآثار، اسباب کے درجہ میں ان کے کرتوت اور آثار کے درجہ میں ان کی زبوں حالی اور احساسِ کمتری۔

دوسرے خلقِ خدا کے ہاتھوں انہیں مسلسل اذیتیں پہنچتے رہنا جس سے انہیں کبھی چین نصیب نہ ہو اور کبھی بھی قلبی سکون نہ ملے۔

اور تیسرے دینی حجت وبرہان میں پستی اور مغلوبیت، بالفاظِ دیگر صحیح علم وہدایت سے محرومی اور ان کے حریفوں کا علمِ صحیح اور ہدایتِ الٰہی سے اپنے اپنے وقت میں اس حجتِ دینی میں ان پر غالب رہنا۔

یہود کی حکومت کی نہ قرآن نے نفی کی ہے اور نہ اثبات

ظاہر ہے کہ ان تینوں امور میں نہ یہود کی دولت کا ذکر ہے نہ حکومت کا، نہ اس کی نفی کی گئی ہے نہ اثبات، اس لئے یہود کی ان تین مذمتوں، ذلت، اذیت اور برہانی مغلوبیت سے یہود کی دولت وحکومت کی نفی پیدا کرنا قرآن پر اپنی طرف سے ایک مضمون کا اضافہ کر دینا ہے، جب کہ قرآن نے اس کا کوئی صریح ذکر ہی نہیں اٹھایا، نہ نفیاً، نہ اثباتاً۔

اندریں صورت اس مزعومہ اضافہ کے معیار سے ان کی دولت وحکومت کی نفی یا اثبات کرنا اپنے مفروضہ پر موافق مخالف بحث کرنا ہے، قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ قرآنی تصریحات کے پیشِ نظر اگر انہیں دولتِ دنیا بھی کافی مل جائے اور کوئی رسمی اقتدار بھی میسر آجائے تو یہ ان کی اس ذکر فرمودہ قرآنی ذلت کے منافی نہ ہوگا، کیونکہ ذلت ومسکنت کے معنی ناداری

اور مفلسی کے نہیں، بلکہ نگاہوں میں بے وقعتی اور بے مقداری کے ہیں، خواہ خدا کی نگاہ میں ہو یا مخلوق کی، جس کی بناء ذلیل قوم کے ناشائستہ اخلاق واعمال ہوتے ہیں نہ کہ اس کی زرداری یا ناداری۔

ہوسکتا ہے کہ ایک قوم کافی دولت مند بھی ہو اور اپنی ناشائستہ حرکات کے سبب عام نگاہوں میں بے وقعت اور ذلیل بھی ہو اور تکلیفیں بھی اٹھاتی رہے۔ آج کتنے ہی کروڑ پتی دنیا میں موجود ہیں، لیکن اگر وہ غیر مہذب اور بدکردار ہوں اور دولت ہی کے نشے میں عیاشی، اوباشی، فحاشی اور سفا کی وچالاکی کے شکار ہوں تو دنیا کی آنکھ سے ان کی ذلت و بے وقعتی کو ان کی دولت نہیں چھپاسکتی، بلکہ وہ متمول ہوکر بھی ذلیل وخوار ہی رہیں گے، خواہ کتنے ہی بڑے سرمایہ دار ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہوتی تو آج سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ چھڑ جانے کے کوئی معنی ہی نہ ہوتے اور دنیا کے بڑے بڑے سرمایہ داروں کو ایک مستقل مشن کی حیثیت سے ذلیل اور مبغوض نہ سمجھا جاتا۔

اس لئے آج اگر یہود میں بے شمار دولت بھی مان لی جائے، جس کا کافی زمانہ سے ڈھول پیٹا جارہا ہے اور جس کے افسانے آج بکثرت زبان زد ہیں تو یہ نہ ان کے عنداللہ یا عندالناس باعزت ہونے کی دلیل ہے نہ ان کی سکہ زدہ ذلت کے منافی ہے، کیونکہ دولت نہ خود صلاحیت کا معیار ہے نہ مقبولیت کا۔

پھر بھی واقعات کو دیکھا جائے تو یہود کی دولت کے افسانے، افسانوں سے زائد نہیں، ان میں افراد بلاشبہ لکھ پتی اور کروڑ پتی ہیں لیکن قوم من حیث القوم مفلس ونادار ہے، جو چند افراد کے تموّل سے متمول نہیں سمجھی جاسکتی۔

یہ واقعہ ہے کہ آج کی اقوام میں یہود من حیث القوم مفلوک الحال اور افلاس زدہ قوم ہے، جس پر ذلت کے ساتھ ناداری بھی مسلط ہے۔

انسائیکلوپیڈیا کی ذیل کی عبارت پڑھئے جو مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے بصورتِ ترجمہ نقل فرمائی ہے، اس سے یہود کے قومی تمول کی حقیقت بے نقاب ہوجائے گی اور وہ یہ ہے:

''عوام یہود دوسری قوموں سے کہیں زیادہ غریب ہیں، یہ اور بات ہے کہ ان کے چند افراد بہت زیادہ دولت مند ہیں''۔ (جیوش انسائیکلوپیڈیا ص۱۶۱ ج۱)

پھر اس کتاب کی یہ مترجم عبارت بھی ملاحظہ ہو۔

''گو یہود کا تمول ضرب المثل کی حد تک شہرت پا چکا ہے، لیکن اہل تحقیق کا اتفاق ہے کہ یہود یورپ کے جس ملک میں آباد ہیں وہاں کی آبادی میں ان کے مفلسوں کا تناسب بڑھا ہوا ہے۔''

(جیوش انسائیکلو پیڈیا ص ۱۵۱ ج ۱)

جس سے صاف نمایاں ہے کہ یہود پر من حیث القوم ذلت و مسکنت کی طرح افلاس و ناداری بھی مسلط ہے اور وہ اس لحاظ سے بھی دنیا کی نگاہوں میں ایک گری ہوئی اور بے وقعت قوم ہے جیسا کہ علامہ رشید رضا مصری کی عبارت اس بارے میں گذر چکی ہے کہ دنیا بھی انہیں مفلوک الحال جانتی ہے اور وہ خود بھی اپنے کو حقیر و ذلیل اور مفلسوں کی حیثیت سے رکھتے ہیں تا کہ جزیہ کے اضافہ سے بچ سکیں، البتہ افراد ضرور ایسے ہیں کہ ان میں سے ایک ایک سرمایہ دار، ایک سرمایہ دار قوم کے برابر ہے۔

اس لحاظ سے اگر یہود کی قوم کو متمول قوم باور کر لیا جائے تو کیا بھی جا سکتا ہے، لیکن ان کی یہ مالداری ان کی ذلت کے منافی نہیں ہوگی۔ ایک ذلیل قوم دولت مند بن جائے تو دولت کی اس ذلت سے کبھی بھی عار پیدا نہیں ہوتا جب کہ قرآن اس بارے میں ساکت ہے۔ اور وہ صرف ذلتِ یہود ہی کے بارے میں ناطق ہے، تو یہ ذلت ان کے تمول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور ان کے افلاس کے ساتھ بھی۔

اسی طرح اگر کسی وقت کوئی ذلیل اور ناہنجار قوم اپنے ہتھکنڈوں اور چال بازیوں سے رسمی اقتدار کی شان بھی اپنے لئے مہیا کر لے مگر اس کا ناشائستہ کردار نہ بدلے تو وہ ذلیل ہی شمار ہوگی خواہ اس کے ہاتھ میں کتنی ہی پولیس اور فوج کی طاقت بھی ہو۔

پس دولت اور قومی اجتماعیت ذلت کے منافی نہیں، جب کہ عزت و ذلت کا تعلق کردار اور اخلاق سے ہے، دولت و حکومت سے نہیں۔

دولت واقتدار کے ساتھ ذلت جمع ہوسکتی ہے

احادیثِ نبوی میں فرمایا گیا ہے کہ ایک وقت آئے گا کہ اُمراءِ دُول ایسے لوگ بن جائیں گے کہ تم ان پر لعنت کرو گے اور وہ تم پر، یعنی تم انہیں حقیر و ذلیل سمجھو گے اور وہ تمہیں اپنا نافرمان۔

علاماتِ قیامت ہی میں یہ بھی فرمایا گیا کہ دنیا کے آخری دور میں ننگ پیرے، ننگ سرے اور چرواہے قسم کے جنگلی، غیر مہذب لوگ برسر اقتدار آجائیں گے۔

علاماتِ قیامت ہی میں یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ:

لکع ابن لکع

خسیس ابن خسیس

ظاہر ہے کہ یہاں رسمی اقتدار کے باوجود اس قسم کے لوگوں کے ذلیل ہونے کی طرف بھی اشارہ ہے۔

بہرحال جب ان احادیث میں اقتدار کے باوجود بھی انہیں ذلیل ہی کہا گیا، اور سرداری کے باوجود بھی لئیم وخسیس اور ذلیل ہی کا لقب ان پر چسپاں کیا گیا، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ کسی قوم کی دولت وحکومت، اس کی ذاتی خست ودناءت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، جب کہ عزت وذلت کا تعلق اخلاق وکردار سے ہے اور دنیوی دولت وحکومت کا تعلق کسب واکتساب اور سعی وتدبیر سے ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی تدابیر ومساعی جیسے نیک کردار لوگ کر سکتے ہیں ایسے ہی بداطوار قسم کے لوگ بھی کر سکتے ہیں اور اس عالم اسباب میں دونوں ہی پر ثمرات بھی مرتب ہوسکتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ ہرگز ضروری نہیں کہ دولت وثروت یا اقتدار اسی قوم کو ملے جو عنداللہ وعندالناس باعزت اور مقبول بھی ہو۔ ایک ذلیل سے ذلیل قوم اور غلط کار سے غلط کار طبقہ بھی برائے چندے دولت منداور بااقتدار بن سکتا ہے اور محض اس اقتدار کی نمود اور دولت کی بود اس کے اخلاق کی پستی اور افعال کی دناءت کو نہیں چھپا سکتی۔

پس یہ دونوں چیزیں دولت اور ذلت جمع ہوسکتی ہیں، اس تکوینی اصول کے تحت اگر غور کیا جائے تو یہود کی مادّی قوت کا بھی جب کہ قرآن اس سے ساکت ہے، ان تینوں قسم کی ذلتوں کے ساتھ جمع ہوجانا ناممکن نہیں رہتا، کیونکہ قرآن حکیم نے ان ذلتوں کی بنیاد ان کی سیاہ کاریوں اور بدباطنی کو قرار دیا ہے، دولت وقوت کو قرار نہیں دیا، جس سے واضح ہے کہ یہ ذلت اخلاقی اور دینی لائن کی چیز ہے،

جس کا زیادہ سے زیادہ مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ یہود فاسق وکافر، یا اس سے بڑھ کر معاند دشمنانِ حق ہیں لیکن حکومت مادی لائن کی چیز ہے جو مادی تدابیر سے تعلق رکھتی ہے، جس کے لئے نہ مومن کی قید ہے نہ کافر کی، نہ مخلص کی نہ منافق کی۔

حکومتیں جیسے باعزت ایماندار لوگوں کو ملتی رہی ہیں، بے عزت بدکاروں کے ہاتھ بھی آتی رہی ہیں۔ اس لئے اگر یہود کو بھی بایں ذلتِ اخلاقی کوئی مادی قوت مل جائے تو وہ یہود کی ان فرمودہ قرآنی ذلتوں کے منافی نہ ہوگی، جب کہ قرآن نے اس کی کھلی نفی نہیں فرمائی۔ ہوسکتا ہے کہ وہ رسمی طور پر دنیوی اقتدار پا جائیں اور یہ اخلاقی ذلت بھی بدستور باقی رہے۔

یہود کی باطنی ذلت، دنیوی اقتدار کے منافی نہیں

ممکن ہے کہ قرآن حکیم کے لفظ ذلت جو ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ میں یہود کے لئے ارشاد ہوا، یہ خیال کیا جائے کہ ذلت درحقیقت عزت کی ضد ہے، جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ جب یہود پر ذلت ڈال دی گئی تو انہیں عزت نہیں مل سکتی، اور عزت کا بڑا فرد حکومت اور مادی قوت ہے، تو وہ بھی انہیں نہ ملنی چاہیئے، ورنہ یہ اس عائد کردہ ذلت کے منافی ہوگا اور اس طرح گویا قرآن کی عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ یہود کو حکومت کبھی نہ ملے، شاید اس سے استنباط کر کے بعض مفسرین نے یہود کی حکومت کی دوامی نفی کی ہے، لیکن یہ استنباط ہے، نص نہیں ہے۔

پھر میں عرض کر چکا ہوں کہ اول تو یہاں ذلت کے معنی ذلتِ باطنی کے ہیں جو اخلاقی ذلت ہے کہ وہ عنداللہ نامقبول ہیں۔

ذلتِ ظاہری کہ آدمی عندالناس بھی نامقبول اور بے وقعت ہو جائے اس ذلتِ باطنی کے تابع اور اس کے آثار میں سے ہے، لازم نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ذلت نہ مادی قوت کے منافی ہے نہ رسمی حکومت کے، ہوسکتا ہے کہ ایک قوم یا طبقہ انتہائی بداخلاق، سیاہ کار اور عنداللہ نامقبول بھی ہو اور حکمراں بھی ہو، کیونکہ خدائے حکیم نے حکومت کا تعلق مادی اسباب سے رکھا ہے، اپنے یہاں کے تقرب پر نہیں رکھا، ورنہ کافر کبھی حکمراں نہ بن سکتا، حالانکہ کفار وفساق سب تخت وتاج کے مقام تک

پہنچتے آئے ہیں۔ پس جو قوم بھی ان مادی اسباب کو جمع کر لے گی برسرِ اقتدار آ جائے گی، خواہ عنداللہ نامقبول بھی ہو۔

اگر کوئی فاسق وفاجر بلکہ خدا دشمن قوم بھی اپنے اندرونی انتشار کو رفع کر کے اپنی قوم کے بکھرے ہوئے افراد کی شیرازہ بندی کرے، خود طاقت نہ رکھتی ہو تو کسی بڑی طاقت کا سہارا لے کر فنونِ حرب میں مہارت پیدا کر لے، زراعت اور ایگری کلچر میں آگے بڑھے، اپنی دولت سے زمینیں خرید کر ایک وسیع رقبہ پر قابض ہو جائے، محنتیں کر کر کے اس کی پیداوار بڑھائے، صنعت وحرفت اور عصری تعلیم میں کسی سے پیچھے نہ رہے، اور اپنا سرمایہ جوڑتے رہنے کے بجائے اپنے اجتماعی مفاد پر صرف کرنے کی عادت ڈالے تو بعالمِ اسباب کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ طاقتور نہ ہو جائے، خواہ وہ یہودی قوم ہو یا نصرانی۔ آخر آج کی دنیا کی جو قومیں ان وسائل کو لے کر آگے بڑھ رہی ہیں خواہ وہ خدا دشمن بھی ہوں اور عنداللہ بلکہ عندالناس اخلاقی طور پر ذلیل بھی ہوں، وہ مادی طاقت پا رہی ہیں۔ حق تعالیٰ کسی بھی قوم کے حق میں اسبابِ دنیا اور ان کی طبعی خاصیتوں کو سلب نہیں فرماتے۔

كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَهٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا۝

(سورہ بنی اسرائیل: ۲۰)

ترجمہ: ہم انہیں بھی مدد دیں گے (باسبابِ ظاہری) اور انہیں بھی، اور تیرے رب کی عطا پابند نہیں ہے۔

عموم کے ساتھ صاف اعلان ہے۔

وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا. (سورہ شوریٰ: ۲۰)

ترجمہ: اور جو بھی ارادہ کرے گا دنیا کی کھیتی کا تو ہم اسے اس سے حصہ دیں گے۔

اس فطری اصول کے تحت یہود پر بھی قرآن نے کوئی پابندی عائد نہیں کی کہ وہ یہ تدابیر اختیار نہ کر سکیں۔ بہر حال فسق وفجور اور کفر وطغیان کی باطنی ذلت الگ ہے اور تدابیرِ دنیا کی بات الگ، دونوں میں کوئی تضاد نہیں، آخر آج کی دنیا میں کتنی قومیں ہیں جو حق پرستی کی ترازو میں پوری اترتی ہوں؟ لیکن وسائلِ دنیا پر قابض ہو کر با اقتدار بنی ہوئی ہیں۔

آج دنیا میں عیسائیوں کا غلبہ واقتدار ہمہ گیر طور پر قائم ہے، لیکن انہیں اخلاقی قدروں کے لحاظ سے ذلیل اور حقیر بھی سمجھا جا رہا ہے، جب کہ انہوں نے دنیا میں فسق وفجور، فحاشی، عریانی، بدکاری، جوئے بازی، شراب خوری، عیاری اور مکاری کو صرف اپنے ہی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اپنے وسائل سے پوری دنیا میں پھیلا کر دنیا کے مزاج کو بدی سے بدل ڈالا ہے اور دنیا کے اخبارات، رسائل اور صحف رات دن ان کی حرکاتِ قبیحہ پر احتجاج بھی کرتے رہتے ہیں، انہیں اخلاقی دائروں میں ذلیل بھی جانتے ہیں اور اس کا اعلان بھی کرتے رہتے ہیں، مگر پھر بھی ان کی طاقت کو مانتے ہیں اور ان کی طاقت اور اپنی کمزوری سے مجبور ہیں کہ کچھ نہیں کر سکتے۔

جیسے عیسائی اقوام میں اخلاقی ذلت اور مادی قوت دونوں جمع ہیں، ایسے ہی اگر یہود میں بھی جمع ہو جائیں تو نظر بر اسباب اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔ اور قرآن کی رو سے وہ کون سا مانع ہے کہ وہ عنداللہ اور عندالناس ذلیل وخوار رہتے ہوئے بھی اپنی تنظیم یا بڑی طاقتوں کی مدد سے یا ان کے ابھارنے سے ان طاقتوں کا آلۂ کار بن کر اسرائیل بھی بنالیں؟

پس یہود پر نصِ قرآنی نے ذلت کی مہر لگائی ہے کسی مادی قوت سے ممنوع رہنے کی مہر نہیں لگائی گئی، اس لئے اگر انہیں مادی قوت ہاتھ آ جائے تو اس عائد کردہ ذلت کے منافی نہ ہوگا۔

یہود سے ختمِ ذلت کی قرآنی تجویز کے بارے میں ہدایت

دوسرے یہ کہ یہ ذلت جس کو سامنے رکھ کر یہود کی مادی اور اجتماعی قوت کی نفی کی جارہی ہے اور جس کی وجہ سے انہیں کبھی بھی قوت وعزت نہ ملنے کا شبہ ہو رہا ہے کہ کہیں یہ عزت وقوت اس ذلت کے منافی نہ ہو جائے اور قرآن پر خلاف کا کوئی دھبہ نہ آ جائے وہ خود قرآن کے نزدیک ابدی اور دائمی کب ہے کہ اس شبہ کی گنجائش ہو، یہ شبہ تو اس وقت ممکن تھا کہ یہ ذلت قرآن کے نزدیک دوامی اور ایسی اٹل ہوتی کہ کبھی بھی زائل نہ ہوتی۔ قرآن نے تو خود اس ذلت کو عارضی اور مشروط قرار دیا ہے اور چاہا ہے کہ یہود اس ذلت سے نکل جائیں، عزت پائیں اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ذلیل نہ رہیں۔

چنانچہ اس کتابِ مبین نے جہاں ان پر ذلت عائد کی وہیں اس نے اس ذلت کے رفع کرنے

کے طریقے بھی یہود کے سامنے رکھ دیئے ہیں کہ اگر وہ چاہیں تو اپنی اس ذلت کو ختم کر سکتے ہیں۔

جس آیت میں یہود پر ہمہ جہتی اور ہمہ وطنی ذلت عائد ہونے کا اعلان فرمایا وہیں اس کے ساتھ ہی ساتھ اس ذلت میں ایک استثناء کا کلمہ بھی ارشاد فرمایا ہے جس سے رفعِ ذلت کا راستہ نکلتا ہے، جس کے معنی ہی ہیں کہ یہ ذلت ایسی دوامی اور اٹل نہیں ہے کہ کبھی بھی رفع نہ ہو سکے۔

ارشاد فرمایا:

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَمَا ثُقِفُوْا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ.

(سورہ آل عمران:۱۱۲)

ترجمہ: ان (یہود) پر ذلت تھوپ دی گئی ہے وہ جہاں بھی ہوں مگر اللہ کی رسی اور لوگوں کی رسی سے۔

حبل کے معنی لغت میں رسّی کے ہیں اور یہاں حسبِ تفسیر مفسرین عہد یا سبب مراد ہے، کہ خواہ وہ سبب خالق کی طرف سے ہو یا مخلوق کی طرف سے، اس ذلت کو رفع کر دے گا۔

اللہ کی طرف کا سبب یہ ہے کہ یہود سچی توبہ کر کے کلمۂ اسلام قبول کر لیں تو ذلت کلیۃً ختم ہو جائے گی، نہ ذلتِ باطنی رہے گی نہ ذلتِ ظاہری۔ اور وہ مسلمان ہو کر تمام ان عزتوں کے مستحق ہو جائیں گے جو اسلام و ایمان کے ساتھ وابستہ ہیں، ان کے حقوق وہی ہوں گے جو ایک مسلمان کے ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ اسلام قبول نہ کریں بلکہ یہودی ہی رہیں تو حبلُ الناس یعنی بندوں کی طرف رفعِ ذلت کا سبب اور علاقہ یہ ہے کہ:

''وہ اسلام کی شوکت قبول کر کے ذمی بن جائیں۔''

اس صورت میں ذلتِ باطنی تو باقی رہے گی مگر ذلتِ ظاہری ایک حد تک مرتفع ہو جائے گی، یعنی ادائے جزیہ کی ذلت باقی رہ جائے گی، مگر وہ عمومی بے کسی اور کس مپرسی کہ وہ ہر جگہ ذلیل و خوار ہی نظر آئیں، ختم ہو جائیں گی۔

اس صورت میں حسبِ اصولِ شریعتِ اسلام ان کے معاشرتی حقوق بالخصوص مالیاتی اور معاملاتی حقوق بہت حد تک وہی ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں۔

لهم مالنا وعليهم ما علينا.

ترجمہ: جو ہمارے لئے ہوگا وہی ان کے لئے ہوگا، اور جو ہم پر عائد ہوگا وہی ان پر ہوگا۔

یعنی ان کے جان و مال کی حفاظت خود مسلمانوں کے ذمہ ہوگی، ایسے ہی اگر وہ دوسری اقوام کے ذمی بن جائیں تو ان کے معاملات کو بھی اس پر قیاس کیا جائے گا۔ چنانچہ جب اور جہاں بھی یہ ذمہ یہود نے قبول کرلیا، ان کی ظاہری ذلتیں کلیۃً باقی نہیں رہیں۔

قرنِ اول میں انہوں نے جب یہ ذمہ قبول کرلیا تھا تو وہ ایک حدتک آبرومندی کی سطح پر آ گئے تھے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حسنِ معاملہ سے ظاہر ہے جو یہودیوں کے ساتھ تھا کہ آپ ان سے معاملات بھی رکھتے تھے، ان سے قرض بھی لیتے تھے، ان کے بیماروں کی عیادت بھی فرماتے تھے، ان سے خرید وفروخت بھی ہوتی تھی، وہ مسجدِ نبویؐ میں حاضر ہوکر آپ سے مختلف معاملات میں سوالات بھی کرتے تھے اور آپ باحترام انہیں جوابِ ہدایت سے بھی مشرف فرماتے تھے۔

پھر یہی معاملہ خلفائے راشدین کا بھی رہا، لیکن جب انہوں نے غداری اور فریب کاری کی تو اس کی سزا بھگتی اور پھر وہی ذلت لوٹ آئی۔

پھر اسی طرح جس ملک میں بھی وہ رہے، رعایا اور ذمّی ہی بن کر رہے، مسلم ممالک میں مسلمانوں کے ذمی رہے اور غیر مسلم ممالک میں (یورپ وغیرہ میں سوائے روس کے) غیر مسلوں کے ذمی رہے اور دونوں جگہ اسی حبل من الناس کے سلسلے سے ان کی ذلت ایک حدتک مرتفع ہوتی رہی۔ اسلامی ممالک میں شرعی اصول پر ذمیوں کے احکام ان پر جاری ہوتے رہے، جن کے تحت وہ حقوق ومعاملات میں مسلمانوں کے مساوی رہے، صرف جزیہ وغیرہ کی ظاہری ذلت یا وہ باطنی ذلت قائم رہی، مگر اس سے حقوق ومعاملات کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں پڑا اور یورپین ممالک میں عوامی دور شروع ہونے پر رعایا کے لئے جب مساوات کے نام پر قوانین بنائے گئے جو اکثر وبیشتر اسلامی ہی اصول سے لئے گئے، جس کے وہ خود بھی معترف ہیں اور ان کا قانون بھی شاہد ہے تو یہود ان سے منتفع ہوئے اور عیسائیت کے دیوِ استبداد سے انہیں اس جدید ذمیت سے کافی نجات مل گئی۔ تو یہاں ذمیت کی شکل اسلامی ذمیت سے کچھ بدلی ہوئی رہی، مگر بہر حال ذمیت باقی رہی۔ سو جس حدتک انہوں نے ذمیت کا عہد پورا کیا اسی حدتک ان کی وہ عمومی ذلت بھی ہلکی ہوتی گئی، یعنی معاملاتی ذلت

ختم ہوگئی، سیاسی ذلت باقی رہ گئی۔

بہر حال قرآنِ حکیم نے نہ صرف یہ کہ اس ذلت کے بارے میں کسی دوام اور ہمیشگی کا اعلان نہیں فرمایا، جو یہود کی مادی قوت کے منافی سمجھا جاتا، بلکہ اس کے برعکس اس ذلت کے رفع کرنے کا طریقہ بتلا کر اسے بھی قابلِ زوال اور مشروط بنادیا۔

ظاہر ہے کہ جب یہ ذلت ہی خود اٹل نہیں رکھی گئی تو یہود کی کسی عزت وقوت کی دوامی اور علی الاطلاق نفی کا اس سے سمجھ لیا جانا نہ صرف قرآن پر اضافہ ہی ہے بلکہ اس کے مفہوم کے خلاف ایک نیا دعویٰ اٹھا دینا ہے۔ رہی حکومت تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک غیر مستقل اور دوسروں کے سہارے کی حکومت، جس میں حقیقی اقتدار اور طاقت دوسروں کے ہاتھ میں ہو اور یہ قوم اپنی طاقت اور حکومت میں اس کی دستِ نگر ہو، بالفاظِ دیگر قادر بقدرت الغیر اور مقتدر باقتدارِ غیر ہو، تو اُسے حکومت کا نام ضرور دیا جائے گا لیکن وہ حقیقی حکومت نہ ہوگی۔

دوسری مستقل حکومت جس میں خود اپنی طاقت کسی سہارے کے بغیر کارفرما ہو، سو جہاں تک غیر مستقل یا باختیارِ غیر حکومت کا تعلق ہے جس میں یہود اپنی حکمرانی میں دوسروں کے تابع بلکہ دستِ نگر ہوں تو وہ اگر کسی بڑی حکومت کے سہارے سے انہیں مل جائے اور وہ اپنی رسمی ذلت ختم کر سکیں تو یہ بھی حبل من الناس ہی کی ایک صورت ہوگی، جو قرآن کی بتلائی ہوئی تدبیر کے اندر ہی رہے گی۔

اسرائیل، امریکہ اور برطانیہ کی ایک فوجی چھاؤنی ہے

ظاہر ہے کہ یہود کی آج کی حکومت جس کا نام اسرائیل رکھا گیا ہے، حکومت کی پہلی قسم میں آتی ہے اور کسی طرح بھی اس ذلت کے منافی نہیں جس کا دعویٰ قرآن نے اُن کے بارے میں کیا ہے، کیونکہ یہ بلحاظِ حقیقت یہود کی براہِ راست کوئی حکومت ہی نہیں، بلکہ برطانیہ اور امریکہ کی ایک فوجی چھاؤنی ہے۔ انہوں نے یہود کی ضرورت سے یہ ملک نہیں بنایا بلکہ اپنی اغراض کی خاطر کھڑا کیا ہے، گو فائدہ اس سے یہود بھی اٹھا رہے ہیں۔

بلکہ واقعات کو دیکھا جائے تو برطانیہ وغیرہ نے گو یہود کو اسرائیل کی گدی پر بٹھلا دیا ہے، مگر

ساتھ ہی یہ اسرائیل بنانے والی عیسائی قومیں اسرائیل بنا کر بھی یہود کا کوئی وقار و وقعت اور عزت دلوں میں لئے ہوئے نہیں بلکہ ان کی ذلت ہی کی قائل رہیں، یہی برطانوی عیسائی جو آج یہود کی حمایت کا دم بھر رہے ہیں، وہ بھی نہ صرف اسرائیل کے تصور سے پیشتر ہی انہیں ذلیل جانتے تھے بلکہ اب بھی انہیں دلوں سے ذلیل ہی سمجھتے ہیں، جب کہ انہوں نے یہود کی ضرورت سے اسرائیل نہیں بنایا بلکہ صرف اپنے چند ناپاک منصوبوں کی خاطر یہود کو آگے رکھ کر اپنے اس نومولود وطن (اسرائیل) کو اپنے آلۂ کار کی حیثیت سے جنم دیا ہے اور اس جنم دہی کے وقت بھی ان کے دلوں میں یہود کی ذلت و بے وقعتی ہی چھپی ہوئی تھی۔

اس حقیقت کا انکشاف جنگِ عظیم کے دوران جرمنوں نے کیا تھا جب کہ برطانیہ اور امریکہ اسرائیل کی داغ بیل ڈال رہے تھے، برطانیہ کے مشہور اخبار ''لندن ٹائمز'' میں یہ حقیقت شائع ہوئی جس پر اس برطانوی ترجمان نے کوئی نکیر یا تنقید نہیں کی۔ اس لئے جرمنی کا یہ انکشاف برطانیہ کا بھی تسلیم شدہ مانا جائے گا۔

بہر حال اسرائیل بنتے وقت بھی یہ دونوں ہی (جرمنی اور برطانیہ) اس حقیقت پر متفق تھے، جس کا اظہار صفائی سے جرمنوں نے کر دیا تھا کہ:

''یہود دنیا کی ذلیل ترین قوم ہے اور اسرائیل کی حکومت یہود کی نہیں بلکہ برطانیہ اور اس کے حلیفوں کی ہے۔''

جرمن وزیر ڈاکٹر گوبلس کا مقالہ مع اس کے قائم کردہ عنوان کے درجِ ذیل ہے۔

خون چوسنے والی قوم

لندن ٹائمز کے نامہ نگار کا بیان ہے کہ نازی حکومت کے وزیر نشریات ڈاکٹر گوبلس نے نازی کانگریس کے سالانہ اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے اس حقیقت کو بے نقاب کیا ہے کہ:

''یہودی ایک خطرناک اور دوسروں کے خون سے پیٹ بھرنے والی قوم ہے۔''

جس حقیقت کو جرمن قوم اب سمجھی ہے اُسے غالباً انگریز بہت پہلے سے سمجھ چکے تھے، فرق صرف اتنا ہے کہ جرمنوں نے ان خوفناک انسانی جونکوں سے اپنے ملک کو نجات دلانے کے لئے انہیں چن چن کر اپنے

یہاں سے نکال پھینکا ہے اور انگریزوں نے ان کی اس خوفناک صفت سے فائدہ اٹھانے کے لئے ان کی پرورش اور سرپرستی شروع کر دی تاکہ وہ جس ملک کو اپنی ملوکانہ اغراض کی تکمیل کے لئے آلۂ کار بنانا چاہیں وہاں سب سے پہلے ان جونکوں کا ایک لشکر بھیج دیں اور یہ خون آشام قوم وہاں کے انسانوں کا خون چوس کر بیکار اور مردہ بنادے اور پھر انگریز بغیر خوفِ مزاحمت آسانی کے ساتھ اس ملک سے اپنی غلامی کا دوامی پٹہ لکھوا کر جس طرح چاہیں استعمال کر سکیں۔

چنانچہ ان پروردہ جونکوں کی صلاحیت کا سب سے پہلا تجربہ فلسطین میں کیا گیا ہے اور حالات بتا رہے ہیں کہ یہ تجربہ کامیاب ثابت ہوا ہے، یقین نہ آئے تو فلسطین جا کر وہاں کے عربوں کی حالت اپنی آنکھوں سے دیکھ لیجئے کہ چند ہی سال کی قلیل مدت میں ان کے سرخ سپید چہرے خون کی سرخی سے محروم ہو چکے ہیں یا نہیں۔ (استقلال دیوبند ص۳ جلد۲ نمبر۳۴-۲۰ ستمبر ۱۹۳۶ء رجب ۱۳۵۵ھ)

اسی طرح امریکہ بھی جو اس قوم کی پشت پناہی میں پیش پیش ہے اس قوم کو ذلیل اور روئے زمین کا سیاہ داغ سمجھنے اور اس سے بے زار ہونے میں جرمنی اور برطانیہ سے الگ نہیں۔

روزنامہ دعوت دہلی کے ذیل کے اقتباسات سے یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے، اخبار دعوت دہلی اپنے ایڈیٹوریل کالم میں رقم طراز ہے کہ:

"حال ہی میں تین ممتاز امریکی مصنّفین نے اس (امریکی رائے عامہ دربارۂ یہود) پر تین کتابیں لکھی ہیں جن کا ایک سوویت خبرنامہ میں حوالہ دیا گیا ہے......ان تینوں کتابوں میں ۱۹۵۴ء سے اب تک یہودیوں کی سرگرمیوں اور امریکی عوام میں یہودیوں سے بے زاری کا پتہ چلتا ہے۔ رابرٹ گستر نے ایسی ۶۵ انجمنوں کا تذکرہ کیا ہے جو یہودیوں کی دشمن ہیں، ان مصنّفین نے کافی معلومات فراہم کی ہیں کہ کارخانوں، دفتروں اور اداروں میں یہودیوں کو سب سے آخر میں ملازمت دی جاتی ہے اور سب سے پہلے انہیں برطرفی کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ صنعت کے کئی میدانوں میں خاص طور پر بھاری برقیاتی، ہوابازی، آلات سازی اور فوجی اہمیت رکھنے والی دوسری صنعتوں میں یہودیوں کو اس وقت تک ملازمت نہیں دی جاتی جب تک کہ وہ ممتاز سائنس داں نہیں ہوتے، یہی حال یونیورسٹیوں کا بھی ہے، شہروں کی پاکیزہ اور صاف ستھری بستیوں میں انہیں مکان نہیں ملتے، نجی صحت گاہوں اور اکثر کلب گھروں میں ان کا داخلہ ممنوع ہے، کہیں کہیں ایسی تختیاں بھی لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں کہ: "یہاں یہودیوں کا داخلہ ممنوع ہے"۔

تین سو سال سے زیادہ عرصہ سے یہودی امریکہ میں آباد ہیں اور اس میں بیشتر سفید فام باشندے ہیں، مگر ان کے لیڈروں کی سازشی ذہنیت نے اب تک انہیں وہاں کے سماج کا وفادار حصہ نہیں بننے دیا۔"

(روزنامہ دعوت دہلی ۲۴/اپریل ۱۹۷۰ء) (ایڈیٹوریل بعنوان "امریکہ کے یہودی")

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جب یہودیوں کے پشت پناہ دوستوں کی نفرت کا یہ حال ہے تو بقیہ دنیا ان کے بارے میں جو بھی حقارت ونفرت کی رائے رکھے وہ رکھ سکتی ہے۔

یہود کی آج تک یہ ذلت وحقارت کی برقراری اور وہ بھی ان تک کی طرف سے جو یہودیوں کے حامی کہلا رہے ہیں، اور پھر ایسے اوقات میں کہ یہود کو ایک ظاہری اقتدار بھی کسی حد تک ہاتھ آچکا ہے، اسی خدائی پھٹکار اور تذلیل کا اثر ہے جو ان کی کرتوت کے سبب سے ان پر مسلط ہے۔

مادّی قوت اور اخلاقی پستی و دِناءت جمع ہوسکتی ہیں

بہر حال قرآنی تصریحات لی جائیں یا زمانہ کے واقعات دونوں اس سے انکاری نہیں ہیں کہ مادی قوت اور اخلاقی ذلت ودناءت میں کوئی تضاد نہیں کہ دونوں جمع نہ ہوسکیں۔ جرمنی، برطانیہ اور امریکہ کو یہود کی ذلت ودناءت کا بھی اعتراف ہے اور ساتھ ہی انکی حکومت بنا کرا سکے تسلیم کرا لینے سے بھی انکار نہیں، جس سے واضح ہے کہ جیسے قرآن کے نزدیک کسی نفس کی جوہری ذلت اور اس کی مادّی قوت میں منافات نہیں ایسے ہی دنیا کی اقوام کے نزدیک بھی یہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں۔

اسرائیل، امریکہ وبرطانیہ کی آلۂ کار ایک نوآبادی ہے

جہاں تک واقعات کا تعلق ہے یہود کی موجودہ حکومتِ اسرائیل ظاہری طور پر یہود کی حکومت ضرور سمجھی جاتی ہے مگر حقیقتاً یہ ملک ان کے قبضہ میں ہے، جنہوں نے اس ملک کو اپنی طاقت سے بنایا اور وہ یقیناً یہود نہیں بلکہ برطانیہ اور امریکہ ہیں۔ اگر عربوں کو آج اسرائیل پر ہاتھ ڈالنے میں پس و پیش ہے تو اسرائیل کی اس وقتی اور محتاجِ غیر قوت سے نہیں بلکہ برطانیہ، فرانس اور امریکہ کی مستقل طاقت سے ہے۔

چنانچہ ۱۹۵۶ء میں جب نہر سوئز پر حملہ ہوا تو بھی برطانیہ اور فرانس پردہ سے باہر نکل کر کھلے بندوں اسرائیل کی پشت پناہی کر رہے تھے نہ کہ اسرائیل خود اپنی کسی طاقت سے نبرد آزما ہو رہا تھا، اور آج بھی اگر اسرائیل، مصر اور عرب ممالک کا مقابلہ کر رہا ہے تو اسرائیل کی پشت پر امریکہ مدِ مقابل

ہے نہ کہ خود اسرائیل۔ پھر امریکہ اور برطانیہ نے اگر دھوکہ سے اسرائیل کو ایک وطنی اقتدار کے نام پر قائم کیا تو وہ درحقیقت عربوں کی طاقت گھٹانے یا مٹانے اور عالمِ عرب کو نیچا دکھانے کے لئے، اگر آج عیسائی اقوام یہود یا اسرائیل کی سرپرستی سے دست بردار ہو جائیں تو پھر اسرائیل کی کوئی طاقت نہیں کہ وہ عرب کی کسی ایک ریاست کے مقابلہ میں بھی ٹھہر سکے۔

پس یہود اِن مغربی طاقتوں اور اِن کی ڈپلومیسیوں کے تحت خود ان کے اقرار سے ایک آلۂ کار کی حیثیت سے زائد نہیں، جیسا کہ ابھی لندن ٹائمز کا اقتباس گذر چکا ہے، وہ اس وقت بھی عیسائیوں کے ماتحت اور ان کے آلۂ کار تھے جب اسرائیل کا وجود نہیں تھا، اور آج بھی جب کہ انہی کے بنائے یہ اسرائیل بن چکا ہے، جو اُن کے آلۂ کار کی حیثیت سے زائد نہیں، اس لئے اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اسرائیل حقیقتاً یہود کا ملک نہیں۔

اندریں صورت یہود اگر قادر بقدرتِ غیر اور مقتدر باقتدارِ غیر کے اُصول پر قابض ہیں تو یہ نہ یہود کی قدرت ہے، نہ اقتدار، اور نہ انہیں کسی بھی صورت سے خود کار صاحبِ اقتدار یا مستقل صاحبِ قدرت وشوکت مانا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسا عارضی اور محتاجِ غیر اقتدار یہودی اس ذلت کے منافی تو کیا ہوتا، بلکہ اس کے حق میں ایک شاہد اور وجہِ ثبوت کی حیثیت رکھتا ہے کہ یہود اتنی قوت پا کر بھی غیر اقوام کے غلبۂ اقتدار کی ماتحتی اور تذلیل سے باہر نہ آسکے اور ان کی وہ محتاجگی اور دست نگری بدستور قائم رہی جو پہلے سے قائم تھی۔ پس اس سے ان کی جوہری ذلت پر کیا اثر پڑا بلکہ ذلت کی شان اس آلۂ کار بننے سے اور بڑھ گئی۔

خلاصہ یہ کہ حبل من اللہ سے تو یہود کی ذلت کلیۃً ختم ہو جائے گی، تدبیر کا قرآن نے اعلان کیا، جیسا کہ قرنِ اوّل میں جن سعادت مند یہود نے اس حبل من اللہ کو تھام لیا وہ ظاہری اور باطنی عزت کے مالک بن گئے۔ اور حبل من الناس سے جزئی طور پر خاتمۂ ذلت کی تدبیر کا اعلان کیا، جیسا کہ قرنِ اوّل اور قرونِ مابعد میں یہود نے حبل من الناس کے تحت ذمّی بن کر اپنا ظاہری وقار حاصل کرلیا۔ ایک صورت میں وہ یہودی نہ رہے مگر دوسری اقوام کے تابع اور محکوم بن کر انہوں نے فی الجملہ عزت

پالی۔ تیسری صورت، یہود رہتے ہوئے ان کی غیر مستقل حکومت ہے جو بڑی طاقتوں کے بل بوتے پر ان کے آلۂ کار کی حیثیت سے قائم ہے، جیسا کہ آج کی صورت ہے، سو یہ بھی ایک قسم کا ذمّہ ہے، جس کا نام عہد ہوگا، جو حبل من الناس ہی کی ایک صورت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ پہلی صورت میں قوم ذمی رہتی ہے اور دوسری صورت میں اس کی نام نہاد حکومت ذمی بن جاتی ہے، اس لئے ان میں کوئی صورت بھی بہ نصِ قرآن ان کی ذلت کے منافی نہیں، کیونکہ دونوں میں دوسری اقوام کی دست نگری قائم رہتی ہے، ایک میں قومی حیثیت سے اور ایک میں سیاسی حیثیت سے، اور یہ دونوں صورتیں یہود کی باطنی ذلت کے ساتھ جمع ہوسکتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں جب کہ حبل کے نیچے تھیں تو قرآن حکیم کے عمومی مفہوم سے باہر نہیں جاتیں کہ ان کے وجود پذیر ہونے پر قرآنی مخالفت کا سوال پیدا ہو۔

البتہ چوتھی صورت یہود کی مستقل حکومت کی ہے کہ یہود، یہود رہتے ہوئے نہ حبل من اللہ سے استفادہ کریں اور نہ حبل من الناس سے اور پھر بھی انہیں حکومت اور وہ بھی مستقل حکومت حاصل ہوجائے، تو قرآن نے جیسے اس کا اثبات نہیں کیا، اس کی نفی بھی نہیں کی، بلکہ اس سے سکوت اختیار کر کے اُسے حالاتِ زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔ اور اس کی عائد کردہ ذلت پر اس سے بھی کوئی اثر نہیں پڑتا، جیسا کہ اجمالاً اس کے بارے میں سطورِ سابق میں تذکرہ آچکا ہے۔

ماضی کے دور میں یہود متبعینِ عیسیٰ کے تابع رہے ہیں

یہ آخری صورت مستبعد اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ اول تو تاریخی طور پر اب تک یہود عامۃً متبعینِ عیسیٰ کی ماتحتی سے کبھی باہر نہیں رہے۔ حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد حقیقی متبعینِ عیسیٰ مسلمان تھے تو ہزار سال یہود ان کے ماتحت رہے، ایک ہزار سال گذرنے پر ان میں دینی اور سیاسی انحطاط شروع ہوا، عیسائیوں کی ریشہ دوانیاں شروع ہوئیں، مسلمان کمزور پڑتے گئے اور اپنی شامتِ اعمال سے اپنی ریاستیں اور دولتیں باہمی خانہ جنگی سے کھو کھو کر عیسائیوں کے اقتدار کے لئے خالی کرتے رہے، تاآنکہ آج دنیا کے اکثر حصوں پر عیسائیوں ہی کا اقتدار چھایا ہوا ہے، اس

لئے اسلام کے الفِ ثانی (یعنی دوسرے ہزار سال) میں عیسائی ممالک میں رہنے والے یہودی مسلمانوں کی سیاسی ماتحتی سے نکل کر عیسائیوں کی ماتحتی میں چلے گئے، مگر بہر حال متبعینِ عیسیٰ کے اقتدار سے باہر نہیں نکل سکے۔

یہود کی عزتِ دنیوی اور ذلتِ اخلاقی میں کوئی تضاد نہیں

اور اب بھی جب کہ اسرائیل قائم ہو چکا ہے وہ متبعینِ عیسیٰ (نصاریٰ) ہی کے ماتحت ہیں، حتیٰ کہ ان کی نام نہاد ریاست بھی بلحاظِ حقیقت انہیں کے زیر اثر واقتدار ہے، اس لئے طبائع اس تصور کو گوارہ نہیں کرتیں کہ کسی وقت بھی یہود ان کے اثرات سے نکل کر اپنا سیاسی اور اجتماعی مقام مستقل طور پر حاصل کر لیں گے۔

اِدھر قرآن کی اعلان کردہ یہود کی تاریخِ ذلت بھی ذہنوں میں جاگزیں ہے، جو اب تک بھی ان سے جدا نہیں ہے، اسلئے شبہ کیا جاتا ہے کہ ذلت جب عزت کی ضد ہے اور حکومت سے بڑھ کر کوئی ظاہری عزت نہیں تو ذلت کے ہوتے ہوئے، یہ عزت اور حکومتِ مستقلّہ انہیں آخر کیسے مل سکتی ہے؟

شاید اس بناء پر بعض حضرات مفسرین نے یہود کی حکومت کی ہمیشہ کے لئے نفی کر دی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ استنباط ہے، خواہ قرآن سے ہو یا واقعات سے، نص نہیں ہے اور جتنی نص ہے وہ اس دولت وقوت کی نفی نہیں کرتی، چہ جائے کہ اس کے منافی ہو، جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ ذلت باطنی لائن سے آئی ہوئی چیز ہے اور عزت رسمی لائن کی چیز ہے، جس میں کوئی تضاد اور منافات نہیں۔

اس لئے اگر کسی وقت یہودی قوم اپنے مغربی آقاؤں اور سرپرستوں کے مدِ مقابل بھی آ جائے تو اس کی ذلت کی جو بنیاد قرآن نے ظاہر کی ہے وہ پھر بھی قائم رہے گی اور وہ ذلت کے اس گڑھے سے باہر نہ آسکیں گے جس میں گرائے جا چکے ہیں، کیونکہ ہم ابتداء ہی میں عرض کر چکے ہیں کہ ان کی یہ ذلت کسی قوم کی دشمنی یا عداوت یا محض جذباتی تحقیر سے انہیں ذلیل سمجھ لینے کی بناء پر نہیں بلکہ خود یہود کی اپنی شرارتِ باطنی اور دناءتِ ظاہری کی وجہ سے ان پر مسلط ہوئی ہے۔

جب کہ حق دشمنی اور باطل دوستی کو اس حد تک انہوں نے اپنا جوہرِ نفس بنا لیا کہ قبولیتِ حق کی

استعداد ہی ان سے فنا ہوگئی اور ان کی طبیعتیں تکذیبِ انبیاء اور تکذیبِ رسالت کرتے کرتے اس حد تک کج ہوگئیں کہ نہ صرف ان کا خاندانی منصبِ نبوت اور علمِ الٰہی کا جوہر ہی ان سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہوگیا جو پشت ہا پشت سے ان میں منتقل ہوتا چلا آرہا تھا، بلکہ اس کج فطرتی کی بناء پر حق انہیں باطل نظر آنے لگا اور باطل حق، باطل کی طرف طبیعتیں بصد شوق ورغبت بڑھنے لگیں اور حق سے بہ ہزار تنفر گریزاں ہوگئیں، جس کا قرآن کریم نے ذیل کے پاک کلمات میں نقشہ کھینچا ہے کہ:

سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیَاتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَاِنْ یَّرَوْا سَبِیْلَ الرُّشْدِ لَا یَتَّخِذُوْهُ سَبِیْلًا وَاِنْ یَّرَوْا سَبِیْلَ الْغَیِّ یَتَّخِذُوْهُ سَبِیْلًا، ذَالِكَ بِاَنَّهُمْ كَذَّبُوْا بِاٰیَاتِنَا وَكَانُوْا عَنْهَا غَافِلِیْنَ۝ (سورہ اعراف:۱۴۶)

ترجمہ: میں پھیر دوں گا اپنی آیتوں سے ان یہود کو جو تکبر کرتے ہیں، زمین میں ناحق، اور اگر دیکھ لیں ساری نشانیاں تو ایمان لاویں ان پر اور اگر دیکھیں راستہ ہدایت کا تو نہ ٹھہراویں اس کو راہ۔ اور اگر دیکھیں راستہ گمراہی کا تو اس کو ٹھہرالیں راہ، یہ اس لئے کہ جھوٹ جانا ہماری آیتوں کو اور رہے ان سے غافل۔

یہود ایک کج فطرت قوم ہے

اسی کج فطری کا نتیجہ تھا کہ اس کج طبع قوم نے جب مسیحِ ہدایت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) ان کے سامنے آئے تو انہیں مسیحِ ضلالت (دجّال) سمجھا اور ان کے قتل وصلب کے درپے ہوئے اور آخری دور میں جب مسیحِ ضلالت (دجالِ اعظم) خروج کرے گا تو اُسے مسیحِ ہدایت سمجھیں گے اور من حیث القوم اس کے ساتھ ہوکر اس زُمرہ میں شامل ہوجائیں گے۔

پس قرآن نے ان کی جس ذلت ومسکنت کا دعویٰ کیا ہے وہ ان کی انہی جڑ پکڑی ہوئی بداعتقادیوں، بداخلاقیوں اور بداعمالیوں کا ثمرہ ہے، کسی قوم کی دشمنی اور تحقیر وتذلیل کا نتیجہ نہیں، اس لئے اگر ان کا اپنا بھی کوئی رسمی اقتدار ہوجائے، تب بھی ان کی یہ خودکار ذلت ومسکنت ان سے جدا نہ ہوسکے گی۔ ایک ذلیل قوم قوی ہوکر بھی ذلیل ہی رہتی ہے، جب کہ بدباطنی اس کے ساتھ قائم ہو، جیسا کہ ایک شریف الطبع قوم کمزور ہوکر بھی شریف ہی رہتی ہے، جب کہ شریفانہ جوہر اس میں جاگزیں ہوں۔

یہود کی ذلت کے ختم ہونے کی چار صورتیں

بہر حال قرآنِ کریم سے اتنا واضح ہوگیا کہ یہود کی دنیوی عزت اس اخلاقی ذلت کے کلیۃً منافی نہیں ہے جو قرآن نے ان پر عائد کی ہے اور یہ کہ قرآن ہی نے اس ذلت کے ختم کرنے کے طریقے بھی انہیں بتلائے کہ وہ اپنی ذلتیں ان پر چل کر ختم کر سکتے ہیں جن میں سے ایک صورت حبل من اللہ کے ماتحت آجاتی ہے کہ ذلتِ ظاہری و باطنی کلیۃً ختم ہو جائے اور دو صورتیں حبل من الناس کے تحت آتی ہیں، جس سے بہت حد تک ذلتِ ظاہری ختم ہو جائے، خواہ بڑی حکومتوں کا ذمّی بن کر یا بڑی حکومتوں کے سہارے کوئی نام نہاد حکومت قائم کر کے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ سب سے بے پرواہ ہوکر ان کی مستقل حکومت قائم ہو اور ظاہری ذلت کلیۃً ختم ہو جائے تو قرآن نے سکوت کے ساتھ اسے حالاتِ زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔

لیکن حدیثِ نبویؐ نے ناطق بن کر اس کے بارے میں بھی تصریحات کی ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے بلکہ خبر دی ہے کہ:

> ''قربِ قیامت میں یہ امکان وقوع پذیر بھی ہوگا، لیکن یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ جب یہود کی خود استقلالی کا یہ مرحلہ آجائے گا تو یہی وقت اس قوم کی دوامی فنا اور دائمی استیصال کا بھی ہوگا۔''

یعنی یہ ان کی ذلت کی فنا نہ ہوگی بلکہ خود اس ذلیل قوم کی فنا ہوگی اور اس اقتدار کی ایسی مثال ہوگی جیسے چراغ گل ہوتے وقت سنبھالا لے کر بھڑک اٹھتا ہے اور ہمیشہ کیلئے خاموش ہو جاتا ہے۔

جس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ذلت اور محتاجگیٔ غیر اس قوم پر کچھ ایسی مسلط ہو چکی ہے کہ ان کی بقاء تک وہ ان سے زائل ہونی مشکل ہے جب کہ انہوں نے اپنی استعداد اور صلاحیت ہی فنا کر دی جسے دجال کے مکر وفریب سے اور چار چاند لگ جائیں گے، تو اللہ اپنی کائنات کو مستقلاً ان کے تحت نہ رکھے گا۔ اور جب بھی وہ اس زیردستی اور محتاجگی کی ذلت کو ختم کرنے کے لئے اک دم بھڑک کر اٹھ کھڑے ہوں گے جو دجال کے خروج کے وقت ہوگا تو اس دم خود ہی ختم ہو جائیں گے، ذلت کو ختم نہ کر سکیں گے۔

چنانچہ شریعت نے ہمیں اطلاع دی ہے کہ:

''دنیا کے آخری دور میں ظہورِ مہدی کے بعد یہود اپنی یہ زیردستی جو متبعینِ عیسیٰ سے قائم ہے، توڑنے کے لئے مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے مدِمقابل آکر حضرتِ مسیح کے مقابلہ میں دجال کا ساتھ دیں گے اور اس وقت اپنی اس پشتینی کج فہمی سے مسیحِ ہدایت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کو دجال باور کریں گے اور مسیحِ ضلالت (دجال) کو مسیحِ ہدایت۔

اس وقت کا نقشہ یہ ہوگا کہ مہدیٔ موعود پر وہ تابوتِ سکینہ منکشف ہوگا جس میں تبرکاتِ موسوی مثل عصائے موسیٰ اور الواحِ تورات وغیرہ محفوظ ہیں، جن جن افراد کے دل میں کوئی شمہ بھی سعادت کا ہوگا وہ ان تبرکات کو دیکھ کر مہدی کے دستِ حق پرست پر ایمان لاکر دائرہ اسلام میں داخل ہو جائیں گے اور بقیہ سب کے سب اجتماعی طور پر دجال کے ساتھ ہو جائیں گے۔

ادھر نزولِ مسیح کے بعد (جو اس وقت مجددِ اسلام کی حیثیت سے آئیں گے) نصاریٰ عامہ حضرت مسیح علیہ السلام کے دستِ حق پرست پر اسلام میں داخل ہو جائیں گے، جس کی خبر قرآن نے دی ہے۔ اس وقت متبعینِ عیسیٰ کی وہ تفریق کہ مسلمان حقیقی متبع تھے اور عیسائی قومی طور پر متبع تھے، مٹ کر سب کے سب بحیثیت مسلم کے حقیقی متبعینِ عیسیٰ ہو جائیں گے۔ اور یہ صورت باقی نہیں رہے گی کہ وہ عیسائیوں کے زیردست رہ کر مسلمانوں کے مدِمقابل ہوں، اس وقت یہود ان متبعینِ عیسیٰ سے اپنی زیردستی کو ختم کرنے کے لئے دجالی قوت کے زیرِ اثر سامنے آئیں گے اور ایک آخری جدوجہد کریں گے۔''

لیکن جیسا کہ میں عرض چکا ہوں کہ یہ زیردستی چونکہ کسی قوم کی دشمنی یا عداوت سے قائم شدہ نہیں، بلکہ خدا کی طرف سے ہے جو انہیں کی فطرت کے مسخ ہو جانے پر مسلط ہوئی ہے۔ اسلئے یہود کا یہ مقابلہ حقیقتاً خدا سے مقابلہ ہوگا، جس میں ان کے کامیاب ہونے اور پناہ ملنے کا کوئی سوال نہ ہوگا۔

اس لئے نہ صرف دجال کے قتل کے ساتھ ایک ایک یہودی موت کے گھاٹ اتر جائے گا، بلکہ بنصِ حدیث اگر کوئی یہودی کسی پتھر کی پناہ بھی پکڑے گا تو پتھر میں سے آواز آئے گی کہ:

''یہ دشمن خدا یہودی یہاں ہے، اسے قتل کرو''۔

اس لئے یہود کا ایک متنفس بھی یہودی رہتے ہوئے دنیا میں باقی نہیں رہے گا۔

بہر حال اس شرعی نقشہ سے اتنا ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اس دجالی فتنہ کے وقت یہود کی ایک طاقت ور تنظیم ضرور ہوگی، جس کا سربراہ دجال ہوگا، جو بنصِ شریعت ان کی سیاسی قوت کی دلیل ہے،

ان کے پاس جنگی سامان بھی کافی ہوگا اور وہ ساری دنیا پر اثر انداز ہوگا۔

چنانچہ یہ بھی حدیثِ نبویؐ میں خبر دی گئی ہے کہ ستر ہزار یہودی طیلسان (ایک جنگی لباس) پہن کر دجال کی مدد کے لئے اصفہان سے چلیں گے، جو بنصِ شریعت ان کی جنگی قوت کی دلیل ہے۔ اس قوت کے ساتھ دجال پوری دنیا پر اثر انداز ہوگا اور حرمین شریفین کے سوا تمام روئے زمین پر گھوم جائے گا جو بنصِ شریعت ان کی ہمہ گیر طاقت کی دلیل ہے، اسی لئے اس کا نام مسیح ہوا کہ ساری زمین کا مسح کر جائے گا۔

اس روئے زمین کی سیر میں بطور استدراج اس کے ساتھ کچھ خوارق اور عجائبات بھی ہوں گے، جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں، یہود کی یہ طاقت بلاشبہ خود اختیاری اور بلا استمدادِ غیر ہوگی کیونکہ جن اغیار کے وہ زیر دست تھے یعنی عیسائی وہ خود اسلام میں داخل ہو چکے ہوں گے، اس لئے ان سے مدد ملنے کا کوئی سوال نہ ہوگا، اور قدیم مسلمانوں سے مدد لینے یا ان کی مدد کرنے کے کوئی معنی ہی نہ ہوں گے اس لئے ان دونوں سے کٹ کر یہ طاقت دجال کے بوتے پر خود اختیاری طاقت ہوگی، جو مسلمانوں اور مسلمان شدہ عیسائیوں کے مدِ مقابل آئے گی۔

لیکن اُسے اقتدار اور رفعِ ذلت یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ حصولِ اقتدار کی جدوجہد ہوگی نہ کہ خود اقتدار ہوگا، بلکہ وہ بمقابلہ متبعینِ عیسیٰ ایک بغاوت ہوگی جو کامیاب ہونے کے بعد ہی اقتدار کی صورت اختیار کر سکتی تھی، قبل از کامیابی بغاوت اور ہڑبونگ کو اقتدار کوئی نہیں کہہ سکتا، بلکہ ان اوقات میں بھی اقتدار اسی کا مانا جاتا ہے اور قائم رہتا ہے، جس کے مقابل میں ہڑبونگ کیا جاتا ہے، باغی کے اقتدار کا وقت وہ ہوتا ہے کہ اپنے فریق مقابل کو شکست دے کر خود اس کی جگہ لے لے اور اس کا اقتدار اپنی طرف منتقل کر لے۔

لیکن یہاں صورتِ حال برعکس ہوگی کہ یہودی قوم اقتدار ملنے سے پہلے ہی اس جدوجہد میں مع اپنے سربراہ (دجالِ اعظم) کے خود ہی ختم ہو جائے گی تو یہ اقتدار تو کیا ہوتا، آئندہ کے لئے بھی اقتدار کا وسوسہ تک ختم ہو جائے گا، جب کہ آرزو مندِ اقتدار ہی دنیا میں باقی نہ رہے گا۔ اس لئے یہود کی وہ ذلت و مسکنت جو خدا کی طرف سے ان پر مسلط ہے اس وقت بھی ان کا ساتھ نہ چھوڑے گی۔

اوران کا سانس تک بھی ان سے زائل نہ ہو سکے گا، اس لئے ذلت ومسکنت کا قرآنی مفہوم اس حال میں بھی بحالہٖ قائم رہے گا۔

یہ دجالی جدوجہد کا شور وغوغا بھی بنصِ حدیث صرف چالیس دن کا ہوگا، اگر آج کل کی دنیا کی عظیم جنگوں کی طرح دو چار برس بھی رہتا تب بھی یہ تہمت آسکتی تھی کہ کم ازکم دو چار سال تو یہود نے اپنی خود اختیاری کے ساتھ گزار دیئے، لیکن جنگوں میں چالیس دن کی مدت کوئی قابلِ لحاظ مدت نہیں ہوتی، نہ اس مدت کی جنگ کو جنگ کہتے ہیں، بلکہ جھڑپ کہتے ہیں اور پھر بھی جدوجہد جتنی ہوگی، اس میں بھی یہود کی ذلت و بے کسی کا یہ عالم ہوگا کہ بنصِ حدیثِ نبویؐ اینٹ پتھر تک، خدا کی ساری ہی کائنات یہود کی دشمنی پر آمادہ ہوگی، جس سے ان چالیس دن میں بھی اقتدار تو کیا حاصل ہوتا، اینٹ اینٹ سے ان کی ذلت کا اعلان کرایا جاتا رہے گا، اوراب یہ ہر دو نوع کے متبعینِ عیسیٰ یک نوع بن کر انہیں سوءِ عذاب چکھانے کے لئے کھڑے کر دیئے جائیں گے، جس سے اس نام نہاد خود اختیاری میں بھی جو دجال کی سرپرستی میں ہوگی، یہود کو چین نصیب نہ ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہود نے سب سے زیادہ ایذا حضرت مسیح علیہ السلام کو دی کہ ان کے قتل اور پھانسی دینے کے درپے ہوئے، ان پر تہمتیں لگائیں اوران کے بعد سب سے زیادہ ایذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی کہ آپ کے قتل کے لئے سازشیں کیں، مکہ والوں کو چڑھا لائے، زہر خورانی کی کوشش کی اور مدینہ کی آپ کی زندگی اجیرن بنادی۔

اس لئے انہیں دونوں پاک ہستیوں کے متبعین آخری دور میں یک جان دو قالب ہوکر انہیں سوءِ عذاب کا مزہ چکھائیں گے، تاکہ ان دونوں مقدس ہستیوں کا انتقام انہیں کی قوموں کے ذریعہ لیا جائے جن کا سربراہ حضرت مسیح علیہ السلام کو بنایا جائے گا جو نائبِ نبوی اور مجددِ اسلام کی حیثیت سے اس رأس الیہود دجال کا قلع قمع کریں گے، جس سے یہودیت کا کلیۃً استیصال ہو جائے گا، گویا یہود نے جنہیں زیادہ ایذا پہنچائی انہیں کو حکمتِ الٰہی ان کی سزا کے لئے میدان میں لے آئے گی اور اللہ کا یہ وعدہ اس وقت بھی سچا ہی رہے گا کہ:

وَاِذْ تَاَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ يَّسُوْمُهُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ اِنَّ

رَبَّكَ لَشَدِيْدُ الْعِقَابِ وَاِنَّهُ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (سورہ اعراف:۱۶۷)

ترجمہ: اور (وہ وقت یاد کرنا چاہیئے) جب آپ کے رب نے (یہ بات) بتلادی کہ وہ ان (یہود) پر قیامت (کے قریب) تک ایسے (کسی نہ کسی) شخص کو ضرور مسلط کرتا رہے گا جو ان کو سزائے شدید کی تکلیف پہنچاتا رہے گا۔ بلاشبہ آپ کا رب واقعی (جب چاہے) جلدی سزا دیدیتا ہے اور بلاشبہ وہ (اگر کوئی باز آجائے تو) بڑی ہی مغفرت اور بڑی ہی رحمت والا (بھی) ہے۔

یعنی ابتداءً یہ وعدہ متبعین عیسیٰ کی فوقیت وغلبہ سے نمایاں رہا اور انتہا میں جنگ کے ساتھ متبعینِ عیسیٰ ہی کے جنگ جو یانہ رویّہ سے قائم رہے گا۔

بہرحال دنیا میں رفعِ ذلت اور حصولِ اقتدار کی دو ہی صورتیں ہوسکتی تھیں، ایک روحانی اور اخلاقی اقتدار جو قبولِ حق اور اتباعِ حق سے ہوتا ہے، سو یہود نے اس کی استعداد ہی ہمیشہ کیلئے فنا کر دی، اس لئے اسکے حصول کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہوتا، اسی لئے قرآنِ حکیم نے فَقَلِيْلاً مَّا يُؤْمِنُوْنَ فرما کر ان کے راستہ کو تو بند کر دیا ہے۔

دوسرے مادّی قوت وتمکنت جو بلا محتاجگیٔ غیر ہو، سو وہ قرآن کی رو سے تو منفی نہیں، مگر بنصِ حدیث واقع ہوگا لیکن برائے چندے اور وہ بھی مٹنے کے لئے جیسا کہ دجالی دور میں نمایاں ہوگا۔

پس حکومتِ خود اختیاری اور خود کار شوکت دجال سے پہلے کے دور میں بھی مفقود رہی جیسا کہ آج یہود اسی دور سے گذر رہے ہیں، کہ وہ نصاریٰ کے زیر اثر واقتدار اور ان کے محتاج تھے اور ہیں، اور دجال کے آنے کے بعد بھی مفقود ہی رہے گی، جب کہ دجال کی چالیس روزہ جدوجہد میں بھی متبعینِ عیسیٰ ہی ان کے مقابل ہو کر انہیں نچائیں گے اور انجام کار غالب آئیں گے، تا آنکہ یہودی قوم کا استیصال ہو جائے گا۔ اس لئے وہ قیامت تک کا سوءِ عذاب اور ذلت کا وعدہ جوں کا توں اب بھی قائم ہے اور دجال کے وقت میں بھی اسی طرح قائم رہے گا۔

متبعینِ عیسیٰ کی شوکت سے بغاوت یہود کی موت کے مترادف ہے

بہر حال جب کہ یہ ذلت خدا کی طرف سے ہے، بندوں کا اس میں کوئی دخل نہیں تو اس کو رفع کرنے کے لئے خدا کا مقابلہ کون کرسکتا ہے۔ اس لئے یہی کہا جائے گا کہ اگر کوئی وقت یہود کی خود کار جدوجہد کا آ بھی گیا، جس میں وہ متبعینِ عیسیٰ کی مدد سے مستغنی ہو گئے تو خدا سے مقابلہ ہونے کے سبب وہی ان کے خاتمہ اور استیصال کا وقت ہوگا۔

اندریں صورت ان کی مثال اس سرکش اور پشتینی غلام کی سی ہوگی جو بغاوت کر کے آقا کے مقابلہ میں آ کھڑا ہو اور نمک حرامی سے اس کی جگہ لینا چاہے، لیکن آقا اپنی طاقت سے اس کے سارے باغیانہ طمطراق کو خاک میں ملا کر اسے موت کے گھاٹ اتار دے، تو غلام کی اس چند روزہ بغاوت کو غلام کا اقتدار نہیں کہا جائے گا بلکہ غلام کی بغاوت اور سزائے موت سے تعبیر کیا جائے گا۔

بہر حال اس سے بھی متبعینِ عیسیٰ کی فوقیت ہی یہود پر ثابت ہوتی ہے، نہ کہ یہود کی عزت یا رفعِ ذلت۔

الحاصل قرآنی نصوص کے تحت یہود پر متبعینِ عیسیٰ کی فوقیت اور یہود کی مغلوبیت اس وقت بھی ثابت تھی جب اسرائیل کا وجود نہ تھا اور اب بھی ثابت ہے جب کہ متبعینِ عیسیٰ نے اسرائیلی حکومت قائم کر کے یہود کو آلۂ کار کی حیثیت سے آگے کھڑا کر دیا ہے، اور اس کے بعد بھی ثابت شدہ رہے گی جب کہ وہ متبعینِ عیسیٰ سے کلیۃً کٹ کر اور ان سے باغی بن کر دجال کے زیر اثر حصولِ عزت واقتدار کی جدوجہد کریں گے اور چالیس ہی دن میں مع دجال کے ختم ہو جائیں گے۔

پس بہر سہ صورت فوقیت اور غلبہ متبعینِ عیسیٰ ہی کا رہے گا، اس لئے آج اگر فلسطین میں یہود کا نمائشی اقتدار نظر آ رہا ہے تو اسے آپ یہود کی حکومت، یا ان کی ذلت کا خاتمہ نہ سمجھیں اور کسی شبہ میں نہ پڑیں، کیونکہ یہ سب کچھ برطانیہ اور امریکہ وغیرہ عیسائی اقوام کے لئے ہو رہا ہے، یہود محض آلۂ کار

ہیں جیسا کہ سابقہ اقتباس کی رو سے عیسائیوں کو خود ہی اس کا اعتراف ہے۔ انہوں نے محض اپنی اغراضِ مشئومہ کی خاطر مسلمانوں اور بالخصوص عربوں کو نیچا دکھانے اور کمزور کرنے کے لئے خود ہی یہود کو فلسطین میں آباد کیا ہے اور خود ہی اسے یہودی وطن کا نام دیا ہے، پھر خود ہی انہیں اپنی طاقت کا آلۂ کار بنایا ہے، تا کہ اس پردے میں عربوں کی قوت کو کمزور اور منتشر کر کے مڈل ایسٹ (عرب ریاستوں) میں اپنی من مانی کارروائیاں کی جاتی رہیں۔

ظاہر ہے کہ یہود کی کوئی قوت یا خود اختیاری کی طاقت نہیں کہ ان کی اس نام نہاد حکومت سے انہیں مستقل بالحکومت یا متبعینِ عیسیٰ کی ماتحتی سے نکلا ہوا سمجھ لیا جائے۔

اسرائیل کسی بھی اعتبار سے جائز حکومت نہیں ہے

البتہ اس سے اتنی بات واضح ہے کہ اسرائیل کی یہ موجودہ نام نہاد حکومت ناجائز اور غیر قانونی ہے جس کا توڑ دینا ہی عدل پسند دنیا کا سب سے پہلا کام ہونا چاہئے، کیونکہ وہ دوسروں کی تخریب پر اپنی تعمیر اٹھایا جانا، ڈکیتی اور چوری کے سوا اور کیا لقب پا سکتا ہے۔

برطانیہ نے چوروں کی طرح نقب زنی کی، امریکہ نے ڈکیتوں کی طرح مال اٹھایا، یہود نے ٹھانگیوں کی طرح اسے لے کر رکھ لیا اور مجلسِ اقوام نے کفن چوروں کے انداز سے اس پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی، تو کیا چوروں، ڈکیتوں، ٹھانگیوں اور کفن چوروں کے حاصل کردہ مال کو جائز مال کہا جا سکے گا؟

اگر دنیا کی کسی منصف عدالت میں اس واردات کا مقدمہ رکھا جائے تو کیا فردِ جرم ان سب رہزنوں کے خلاف نہیں لگائی جائے گی؟ اور کیا وقت آنے پر یہ سب کے سب درجہ بدرجہ سزا کے مستحق نہ ہوں گے؟ اور کیا مال اصل مالک (عربوں) کے حوالہ کر دیا جانا ہی قرینِ انصاف نہ ہوگا؟

بہر حال اس سے یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ یہ ناجائز مال زیادہ دیر تک غاصبوں کے قبضہ میں نہیں رہے گا، جیسا کہ خود یہود کی تاریخ سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے۔

نیز قرآن حکیم کی رو سے بھی چونکہ یہود پر خصوصیت سے ذلت عائد کی گئی ہے، خواہ وہ ذلتِ

باطنی ہی ہو، اوراس کے زائل ہونے کی بھی من حیث القوم کوئی توقع نہیں، کیونکہ قرآن ہی نے فرمایا ہے کہ:

فَقَلِيْلاً مَّا يُؤْمِنُوْنَ ؈ (سورہ بقرہ:۸۸)

ان میں سے بہت کم ایمان لائیں گے۔

اسی لئے وہ اپنی اس ہزاروں سال کی عمر میں ہمیشہ مادّی حیثیت سے بن بن کر بگڑتے ہی رہے ہیں جیسا کہ بنی اسرائیل کی تاریخ شاہد ہے۔ اور جب بھی وہ بنے تو وہ ان کے بگڑنے ہی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

اس لئے یہ اندازہ لگالینا مشکل نہیں کہ آخری طور پر جب وہ پوری طرح مادّی قوت سے بن جائیں تو آخری ہی طور پر ہمیشہ کے لئے بگڑکر ختم بھی ہو جائیں گے، جیسا کہ سابقہ سطور میں خروجِ دجال کے سلسلے سے واضح کیا جاچکا ہے۔

یہود کی حکومت کا کبھی قائم نہ ہونا استنباط ہے، نص نہیں

ان حقائق کے واضح ہو جانے کے بعد اب اگر حضراتِ مفسرین میں سے کسی نے یہود پر عائد شدہ ذلت کا تقاضہ یہ سمجھا ہے کہ دنیا میں کبھی بھی ان کی حکومت قائم نہیں ہوسکتی تو وہ محض ذلت کے لفظ سے استنباط ہے، نصِ صریح نہیں ہے اور اس کی مراد وہی حکومتِ مستقلّہ ہے، جس میں یہود کو مکمل خوداختیاری حاصل ہو کہ وہ چاہیں تو دنیا کی بڑی طاقتوں جیسے برطانیہ وامریکہ کے خلاف بھی اعلانِ جنگ کی قدرت پا جائیں۔ (درآں حالیکہ ایسی حکومت نہ قرآن کی رو سے محال ہے اور نہ ہی حدیث کی تصریحات کی رُو سے مستبعد ہے) اس لئے یہ دعویٰ یا تو استنباطی ہوگا جسے منصوص نہیں کہا جائے گا اور یا یہود کی تاریخ کے پیش نظر تاریخی ہوگا کہ وہ ہمیشہ بن بن کر بگڑتے رہے ہیں، اس لئے آئندہ بھی بگڑتے ہی رہیں گے اور کبھی بھی مستقلاً نہیں بن سکیں گے، اور یا پھر دجال کے واقعات پر مبنی ہوگا کہ یہود اس چالیس روزہ مدت میں یقیناً مضبوط ہو جائیں گے اور بن جائیں گے اور پوری ہی دنیا کے خلاف دجال کی زیرِ سرکردگی کھڑے بھی ہو جائیں گے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، وہ حکومت نہ ہوگی بلکہ حصولِ حکومت کی جدوجہد ہوگی، جو بالآخر بری طرح سے ناکامیاب ہو جائے گی، اس لئے ان حضراتِ مفسرین کے اقوال کی بھی بہر حال ایک بنیاد نکلتی ہے جسے کلیۃً نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ثابت تو صرف یہ کرنا ہے کہ یہود کی ماڈی قوت بن جائے تب بھی قرآن کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اور قیامت تک نہ بن سکے، تب بھی اس کے دعویٰ کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔

واقعاتی یا تاریخی اور سیاسی پیشین گوئیاں کرنے کا راستہ قرآن نے بند نہیں کیا اور اس سلسلہ میں نفی و اثبات کی کوئی جانب بھی اس کی اصولی صداقت پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

نتیجۂ بحث واختتامِ کلام

اس ساری بحث کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ قرآن نے یہود کی ذلت کا اعلان کیا ہے، ان کی ماڈی قوت یا حکومت پر کوئی حکم نہیں لگایا کہ وہ قائم ہوگی یا نہیں، البتہ اس کی تدبیر بتلا دی ہے کہ:

''اگر یہود حبل من اللہ کے تحت کلمۂ اسلام قبول کرلیں تو یہ انکی ذلت کلیۃً ختم ہو جائیگی، نہ ذلتِ باطنی باقی رہے گی، نہ ذلتِ ظاہری۔ اور اسلامی حکومت ہی انکی مستقل حکومت ہوگی، مگر وہ یہود نہ رہیں گے۔''

اور اگر کلمۂ اسلام قبول نہ کریں تو حبل من الناس کے تحت جزیہ دینا قبول کرلیں تو ان کی اجتماعی قوت تو قائم نہ ہوگی، مگر وہ ذمی بن کر اسلام کے زیرِ حکومت کلیۃً محفوظ و مامون ہو جائیں گے اور اس صورت میں ان کی ذلتِ باطنی بدستور باقی رہے گی، مگر ذلتِ ظاہری ایک حد تک ختم ہو جائے گی اور وہ پرُامن ہو کر کس مپرسی سے نکل جائیں گے۔

لیکن اگر وہ جزیہ دینا قبول نہ کریں تو عہد و پیمان باندھ لیں کہ نہ وہ معاہدۂ حکومت کے خلاف کھڑے ہوں گے، نہ کوئی سازش کریں گے، تو اس صورت میں ان کی ذلتِ باطنی باقی رہتے ہوئے ظاہری ذلت کلیۃً ختم ہو جائے گی، خواہ وہ کسی دوسری ہی بڑی طاقت سے عہد و پیمان باندھیں کہ یہ بھی حبل من الناس ہی کی ایک صورت ہے، جب کہ حبل من الناس میں ناس کا لفظ لایا گیا ہے، حبل من المسلمین نہیں فرمایا گیا۔

اور اگر وہ اسلام میں داخل نہ ہوں، جزیہ دینا بھی قبول نہ کریں اور عہد و پیمان سے بھی گریز کریں یعنی خود اپنی ہی مستقل ماڈی اور اجتماعی قوت قائم کرنے کے درپے ہوں تو اُسے قرآن نے سکوت کر کے حالات پر چھوڑ دیا ہے جیسا کہ اس کا اسلوبِ بیان اس قسم کے معاملات میں بنیادی اصول کے بیان تک ہی محدود رہتا ہے، تفاصیل اور جزئیات کا بیان احادیث کر دیتی ہیں۔

سو احادیث سے واضح ہے کہ یہود کی ایسی اجتماعی قوت بھی ناممکن نہیں ہے بلکہ ایک حد تک سامنے آئے گی جیسا کہ دجال کی آمد کے دور میں ہوگا، مگر حالات کے تجربے اور فحوائے شریعت سے یہ اندازہ لگالینا بھی مشکل نہیں کہ یہود کا یہ تجربہ چندروزہ ہی ہوگا اور یہی ان کے دوامی خاتمہ کا وقت ہوگا، جیسا کہ دجال کے زمانے میں ایک چالیس روزہ شوروشغب ہوکر ہمیشہ کے لئے دجال اور یہود کا خاتمہ ہوجائے گا۔

کیا عجب ہے کہ یہ اسرائیل کا وجود اس آخری حادثہ کا پیش خیمہ ہو جیسا کہ نصوصِ حدیث کو یکجا کر کے دیکھنے سے یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے۔

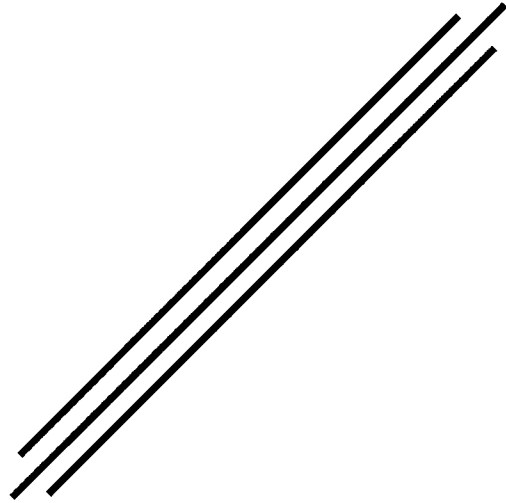
لیکن ان چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت قرآن کی تصریحات کے خلاف نہیں اور نہ ہی اس نے ان صورتوں کے واقع ہونے یا نہ ہونے پر کوئی حکم لگایا ہے، صرف بنیادی تدبیر بتلا دینے پر اکتفاء کیا ہے جو اُس کے اساسی اسلوبِ بیان کی شان ہے۔

امید ہے کہ ان سطور سے وہ سب شبہات رفع ہو جائیں گے جو اسرائیل بننے کے بعد سے بہت سے دلوں میں کھٹکتے رہے ہیں۔ انہیں مطمئن رہنا چاہئے کہ یہود کی کوئی بھی پوزیشن آج کی ہو یا مستقبل میں اس سے کچھ آگے کی ہو، نہ قرآنی ارشادات کے مخالف ہے نہ اس سے اس کی صداقت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصٰلحٰت

محمد طیب غفرلہٗ
مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

سائنس کی حقیقت اور مذہب کے ساتھ اس کے رشتہ کی وضاحت

حقیقتِ مذہب اور سائنس

سائنس کے آثار

ایک عرصہ سے دنیا میں خلائی فتوحات کا غلغلہ ہے اور حالیہ تجربات نے یہ چیز ثابت کر دی ہے کہ حضرتِ انسان واقعی بڑی چیز ہے، لیکن مذہب وسائنس کے دائرۂ کار اور حدود سے لاعلمی، طغیانی علوم میں ناپختگی اور مذہب سے دوری یا کم علمی کی وجہ سے بہت سے مسلمان احساسِ کمتری، مرعوبیت اور شکوک وشبہات کا شکار ہو چکے ہیں، اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ اصولی طور پر یہ عرض کیا جائے کہ سائنس اور مذہب کی کیا حقیقت ہے؟ ان کا آپس میں کیا تعلق ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ سائنس اور اسلام آپس میں نہ تو ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ بدقسمتی سے بعض حلقوں میں یہ تصور موجود ہے اور نہ ہی سائنس الحاد کے مترادف ہے جیسا کہ ایک دوسرا طبقہ اس کا قائل ہے، بلکہ بقول ایک محقق مشرقی عالم:

''سائنس اور اسلام میں وسیلہ اور مقصود کی نسبت ہے''

جیسے بدن روح کے لئے وسیلۂ علم ہے ایسے ہی سائنس اصولی طور پر اسلامی کارناموں کے لئے ایک وسیلہ، ذریعہ اور ڈھانچہ ہے۔ اور اگر ہم ذرا گہری نظر سے سائنس کے موضوع کو سمجھ لیں تو یہ دعویٰ خود بخود ثابت ہو جائے گا، اس لئے اولاً سائنس کے موضوع پر گفتگو کی جاتی ہے۔

آج کے دورِ ترقی میں جب تمدنی ایجادات اور مادیات کے نئے نئے انکشافات کا چرچا ہوتا ہے تو بطور تکملہ سائنس کا ذکر بھی ساتھ ہی ہوتا ہے، مثلاً وسائلِ خبر رسانی کے سلسلہ میں ٹیلی فون، ٹیلی گراف، ریڈیو، لاسلکی، ٹیلی ویژن اور ایسے ہی دوسرے برقی آلات کا ذکر ہوتا ہے تو ساتھ ہی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سائنس کے سنہری اصول ہیں۔

وسائلِ نقل وحرکت کے سلسلہ میں ریل، موٹر، ہوائی جہاز وغیرہ بادِ پا سواریوں کا تذکرہ ہوتا

ہے تو ساتھ ہی کہا جاتا ہے کہ یہ سب سائنس کا طفیل ہے یا مثلاً صنائع وحِرف کے سلسلہ میں لوہے لکڑی کے خوشنما اور عجیب وغریب سامان، تعمیر کے نئے نئے ڈیزائن اور نمونے، سیمنٹ اور اس کے ڈھلاؤ کی نئ نئ ترکیبیں اور انجینئری کے نئے نئے اختراعات جب سامنے آتے ہیں تو سائنس کا نظر فریب چہرہ بھی سامنے کر دیا جاتا ہے کہ یہ سب اسی کے خم وابرو کی کارگزاریاں ہیں۔ اسی طرح نباتاتی لائن میں زراعتی ترقیات، پھل پھول کی افزائش کے جدید طریقے اور نباتات کے نئے نئے آثار وخواص کے متعلق انکشافات کا جب نام لیا جاتا ہے تو وہیں سائنس کا نام بھی پورے احترام کے ساتھ زبانوں پر آجاتا ہے۔

اسی طرح حیوانی نفوس میں مختلف تاثیرات پہنچانے کے ترقی یافتہ وسائل آپریشنوں کی عجیب و غریب پھرتیلی صورتیں، کیمیاوی طریق پر فن دوا سازی کی حیرت ناک ترقی، تحلیل وترکیب کی محیر العقول تدبیریں، بجلی کے ذریعہ معالجات کی صورتیں جب زبانوں پر آتی ہیں تو ساتھ ہی انتہائی وقعت کے ساتھ سائنس کا نام بھی زبان پر ہوتا ہے کہ یہ سب اسی کے درخشاں آثار ہیں۔

طاقتوں کا منبع

اس تفصیل سے انسان کی ناقص عقل اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ سائنس کا موضوع موالیدِ ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات کے دائرے سے باہر نہیں ہے۔ پھر چونکہ ان موالید کی ترکیب عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی سے ہوتی ہے۔ جو ایک مسلمہ چیز ہے اور جس پر کسی استدلال کی ضرورت نہیں۔ اس لئے گویا سائنس کا موضوع بلحاظِ حقیقت عناصر اربعہ ٹھہر جاتے ہیں، جس کی خاصیات اور آثار کا عملاً سمجھنا اور پھر کیمیاوی طریق پر ان کی تحلیل وترکیب کے تجربات سے عملاً نئ نئ اشیاء کو پردۂ ظہور پر لاتے رہنا سائنس کا مخصوص دائرۂ علم وعمل ہو جاتا ہے۔ پس سائنس کی یہ تمام رنگ برنگی تعمیر درحقیقت انہیں چار ستونوں (عناصر اربعہ) پر کھڑی ہوئی ہے۔

اور اگر اس ساری تفصیل کا مختصر لفظوں میں خلاصہ کیا جائے تو سائنس کا موضوع ''مادہ اور اس کے عوارضِ ذاتیہ'' سے بحث کرنا ثابت ہوگا، اس لحاظ سے مادیات میں جس کا زیادہ انہاک ہوگا، وہی سب سے بڑا سائنس داں اور ماہر سائنس کہلائے گا۔ واللہ اعلم

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سائنس کا موضوع عناصر اربعہ ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ ان چاروں کے خواص وآثار اور ذاتی عوارض یکساں ہیں یا نہیں؟ ظاہر بات ہے کہ ان کے عوارض یکساں نہیں، بلکہ بہت حد تک متفاوت ہیں، بلکہ ان کی جوہری طاقت بھی ایک درجہ کی نہیں، بلکہ کوئی عنصر ان میں ضعیف، کوئی قوی، کوئی قوی تر ہے، یہ قوت اور ضعف کا تفاوت اتفاقی نہیں بلکہ معیاری ہے اور وہ معیار یہ ہے کہ ان عناصر میں سے جس میں بھی لطافت بڑھتی گئی ہے، اسی قدر اس کی طاقت بھی بڑھتی گئی ہے اور طاقت کے ہی لحاظ سے غلبہ وتسلط اور شانِ اقتدار قائم ہوتی چلی گئی۔

اس کا راز سوائے اس کے اور کیا ہے کہ لطافت ایک وصفِ کمال ہے جو کثافت کی ضد ہے اور ہر وجودی کمال کا مخزن حضرت واجب الوجود کی ذات ہے، اس لئے لطافتوں کا منبع بھی وہی ہے۔ اندازہ فرمائیں کہ اس کی طاقتوں کا تو یہ عالم ہے کہ آنکھوں سے اوجھل، حواس وخیال کی حدود سے بالاتر اور ادراک وانکشاف کی حد بندیوں سے وراء الوراء ہے اور اس کے ساتھ طاقتوں کا یہ عالم ہے کہ تمام جہانوں پر صرف اور صرف اپنی شہنشاہی کا نظام محکم قائم کئے ہوئے ہے، اس لئے جس چیز میں بھی لطافت کا کوئی شمہ ہے وہ درحقیقت اسی کی ذات وصفات کا کوئی پرتو ہے جس کا اثر بقدر استعداد اس نے قبول کرلیا ہے۔

لطافت کی طاقت

اس بنا پر جس چیز میں جتنی لطافت ہوگی اتنی ہی اس میں غلبہ اور اقتدار کی شان ہوگی۔ اس تفصیل کے بعد عناصر اربعہ کے ذاتی عوارض کی کیفیت ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ان میں مٹی سب سے زیادہ کثیف ہے، نہ صرف کثیف بلکہ کثافت آور بھی ہے۔ دنیا کی ہر چیز میں کثافت اور غلاظت آتی ہے تو اس مٹی سے، اس کثافت کو ملاحظہ فرمانا ہو تو تجربہ کے طور پر ایک ڈھیلا اوپر پھینکیں آپ کی قوت جب تک کام کرے گی وہ اوپر جائے گا، پھر کل شئ یرجع الٰی اصلہ (ہر چیز اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے) کا نظارہ ہوگا۔ یہی سبب ہے کہ خدا نے زمین کو ذلیل ہی نہیں بلکہ ذلول (ذلت کا مبالغہ) فرمایا:

هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلاً فَامْشُوْا فِیْ مَنَاکِبِهَا. (سورہ ملک:۱۵)

البتہ زمین کا ایک جزء پہاڑ بھی ہے، جن میں نسبتاً کچھ لطافت اور ستھرائی ہے اور پھر پتھر کی مختلف قسمیں لطافت وستھرائی کی بناء پر عزیز الوجود ہیں، منوں مٹی پتھر پر گرے تو کچھ نہ بگڑے اور ایک پتھر منوں مٹی پر گر پڑے تو جو حشر ہوگا وہ ظاہر ہے۔ پتھروں کے مقابلے میں لوہے کو لیں، ایک بالشت بھر لوہے کی کدال کے سامنے بڑی بڑی چٹانوں کی کیا حیثیت ہے؟ وہی جو بے ست و پا قیدی کی ہوتی ہے، اسکا سبب بھی وہی لطافت اور ستھرائی ہے جو لوہے کے مقابلہ پتھر نے زیادہ قبول کر لی ہے۔

اس کے بعد دوسرے عنصر یعنی آگ کا نمبر آتا ہے یہاں طاقت ور لوہے کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بڑے بڑے پہاڑوں کیلئے وبالِ جان ثابت ہوتے ہیں وہ ٹکڑے آگ کے سامنے کیا حیثیت رکھتے ہیں ذرا سی دیر لوہے کو بھٹی میں رکھو نتیجہ سامنے آجائے گا، اس کا راز بھی وہی طبعی اور عقلی اصول ہے کہ آگ میں لوہے سے بھی زیادہ لطافت ہے۔ کثرتِ لطافت، کثرتِ طاقت کے مترادف ہے۔

اس کے بعد عنصر آب ہے جس کے سامنے لوہے کو پگھلا دینے والی آگ کی کوئی حیثیت نہیں۔ ایک طرف آگ کے ترفع وتعلّی اور رعب ودبدبہ کو دیکھیں پھر جب قطراتِ آب اس پر ڈال کر اس کا تماشہ کریں، نتیجہ سامنے آجائے گا، چند لمحے پہلے جو کرّ وفر تھا وہ راکھ کا ڈھیر بن چکا ہے، ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ پانی آگ کے مقابلہ میں زیادہ لطیف ہے اور لطافت جہاں جس قدر ہوگی طاقت بھی اس اعتبار سے موجود ہوگی۔

اس کے بعد عنصر ہوا ہے جس کی طاقت وقوت کا یہ عالم ہے کہ جب ہوا کے جھکڑ چلتے ہیں تو بڑے بڑے سمندر تہہ و بالا ہو جاتے ہیں، اور اثر کا یہ عالم ہے کہ فوق وتحت کا کوئی گوشہ اور کوئی جگہ ایسی نہیں کہ جہاں یہ جوہر لطیف نہ ہو۔ آخر ایسا کیوں ہے؟ اس کا راز بھی اس کی لطافت اور اس کے بقدر طاقت ہے۔

انسان کی کارکردگی

اب اگر ان عناصر اربعہ اور ان کے تینوں موالید جمادات، نباتات، حیوانات کی بے انتہا شاخوں کو ایک طرف رکھ کر صرف حضرت انسان کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ عناصر اربعہ اس کے دست بدست غلام ہیں، انسان ان پر غالب اور متصرف ہے۔ یہ سب عناصر اپنی کارگزاری میں اس

کے محتاج ہیں، اگر حضرت انسان کی کارکردگی الگ کر دی جائے تو عناصر اربعہ اپنی پوری قوت و طاقت کے باوجود کوئی کام سرانجام نہیں دے سکتے۔ لوہا خود بخود پتھروں کو کچل نہیں سکتا، آگ خود لوہے کو گرماتی اور پگھلاتی نہیں، پانی خود آگ کو بجھاتا نہیں، جو کہ کدالیں بناتا پتھر توڑتا ہے وہی بھٹیاں بنا کر لوہے کو تپاتا ہے، وہ مشکیزے اور ظروف میں پانی لاتا ہے اور چولھے ٹھنڈے کرتا ہے، وہی ہوا کو قید کرتا اور سیالات کو اڑاتا ہے اور انسان نہ ہو تو کچھ بھی نہیں ہوسکتا۔ انسان ہی کی طاقتوں کا یہ عالم ہے کہ اس نے زمین کے قلب وجگر کو چیرا، کنوئیں بنائے، تہ خانے تیار کئے، ارضی معدنیات سرمہ، ہڑتال، سونا، چاندی اور پیتل وغیرہ کے خزانے اس سے چھین لئے۔ پہاڑوں کو تراش کر بلند و بالا مکانات بنائے:

وَتَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا (القرآن)

ان میں سڑکیں نکالیں اور دفائنِ زمین کا راز فاش کر کے زمین کے خزانے کو عالم آشکارا کر دیا۔ الغرض زمین اور اس کے ہر ذرے سے چاکروں کی سی خدمت لے رہا ہے۔

پانی کو حضرت انسان نے کس طرح رسوا کیا ہے، جگہ جگہ کنوئیں بنوائے واٹر ورکس کا انتظام کیا اور جہاں چاہا پانی لے گیا اور ابوالمیاہ سمندر اعظم جس کو کوہ پیکر موجوں کا لگاتار سلسلہ خشکی کے کناروں پر اس طرح حملہ آور محسوس ہوتا ہے کہ گویا ابھی کرۂ زمین کو نگل جائے گا، اس کا یہ حشر ہے کہ حضرت انسان کے پاؤں کے نیچے روندا جا رہا ہے، اس کے جہاز آبدوزیں چل رہی ہیں، سمندر کے خزانے اگلوائے اس کی چیزوں کو بازاروں میں رسوا کیا، حتیٰ کہ سمندر کے نمکین پانی کو تحلیل کر ڈالا، اس سے آگے بڑھ کر ذلیل خدمات لی جا رہی ہیں، نجاستوں کا دھونا، میلے کپڑے پاک کرنا، ظروف کا صاف کرنا وغیر ذالک۔ اس سے اندازہ لگایا جائے کہ انسان نے پانی جیسے عنصر لطیف کو کس طرح اپنا قیدی بنا رکھا ہے۔

آگ جیسے خونخوار عنصر کو دیکھو، انسان نے اس کو کس طرح اپنا مطیع کیا ہے۔ لوہے پتھروں سے اسے نکالا، وہ آفتاب میں چھپی تو آتشی شیشوں کے ذریعہ اسے گرفتار کیا، خود اسے چھپانا چاہا تو ذرا سی دیا سلائی کے سرے پر ذرا سے مصالحہ میں بند کر دیا، جب چاہا اسے رگڑا اور آگ نکال لی، جو آگ اپنے ترفع وتعلّی کی بناء پر سر نیچا ہی نہ کرتی تھی وہ آج کس طرح انسان کی غلام ومحکوم ہے۔

ہوا کی لطافت کا یہ عالم تھا کہ انسان کی لطیف ترین نگاہیں اسے پھاند نہ سکتی تھیں لیکن آخر انسان نے اُڑتے پرندہ کو کھلونا بنالیا، اس میں اپنے جہاز اڑائے، خبر رسانی کی خدمت پر مجبور کیا، گویا وہ ایک چٹھی رساں ہے، جو مشرق سے مغرب تک انسان کی بلا اجرت چاکری کر رہی ہے۔ انسان اسے کہیں برقی پنکھوں میں پہنچا رہا ہے کہیں موٹر کے پہیوں اور سائیکل کے ٹائروں میں بند کر رکھا ہے۔ غرض یہ نادیدنی طاقت جس نے سمندروں کو تہہ و بالا کر رکھا تھا انسان کے سامنے مجبور و بے بس ہے۔

پھر اسی پر بس نہیں کہ عناصر اربعہ سے علیحدہ علیحدہ خدمت لے کر انسان کی طبیعت قناعت کرے بلکہ انہیں آپس میں لڑا لڑا کر ایجادات کر رہا ہے۔ آگ پانی کے درمیان لوہے کا پردہ حائل کر کے آگ کو دھونکا دیا، آگ جوش میں پانی کو اڑانا چاہتی ہے، پانی کھول کر آگ کو ٹھنڈا کرنا چاہتا ہے، لیکن انسان ان کے جوش و خروش سے اسٹیم کی طاقت پیدا کر کے انجن مشین چلا رہا ہے۔ پھر پانی کو پانی سے ٹکرا کر برق پیدا کر لی وہ بجلی جو آنِ واحد میں اقلیموں کی خبر سنے اسے تانبے اور جست کے پتلے سے تار میں اس طرح باندھ رکھا ہے کہ بایں زور و طاقت باہر نہیں جاسکتی، ذرا سا سوئچ ہے اسے دبا دو تو موجود، اُٹھا دو تو غائب۔ پھر اسی پر بس نہیں، بلکہ آسمان کی جہاں سوز بجلی کو بے بس کر دیا بڑی بڑی بلڈنگوں پر چپٹے تار چڑھا دیئے، اُدھر یہ بجلی گری اِدھر ان میں غلطاں و پیچاں ہو کر رہ گئی۔

پٹرول جیسی سیال چیز میں آگ لگادی، آگ اور تیل لڑ رہے ہیں، جس سے گیس پیدا ہو رہا ہے اور حضرت انسان کا جہاز اڑ رہا ہے، موٹر دوڑ رہی ہے۔

الغرض یک مشت استخواں نے ساری کائنات کا ناک میں دم کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس غلبہ و تسلط کا سبب کیا ہے؟ جسمانی طاقت سے تو ناممکن ہے اسلئے ضروری ہے کہ اسکا راز کچھ اور ہی ہو۔

اندرونی طاقت

ایک شیر نے اپنے خورد سالہ بچہ کو نصیحت کی تھی کہ انسان سے بچنا یہ بڑی چیز ہے۔ بچہ شیر اس بڑی چیز کے دیدار میں مارے مارے پھرتا تھا کہ آخر دیکھوں تو سہی وہ انسان کیا بلا ہے جس سے سلطان الصحراء (جنگل کے بادشاہ) بھی لرزتے اور کپکپاتے ہیں۔ چلتے چلتے گھوڑے پر نظر پڑی اس

کی مخصوص صفات سے بچۂ شیر کو انسان کا دھوکہ ہوا، پوچھا تو گھوڑے نے کہا میں تو انسان کے ہاتھ میں ایک بے بس قیدی ہوں اس سے بچنا۔ اب بچۂ شیر اور گھبرایا آگے بڑھنے پر اونٹ پر نظر پڑی اس کے عجیب الخلقت جسم کو دیکھ کر سوچا کہ بنی نوع انسان یہی ہوگا۔ پوچھنے پر پتہ چلا کہ نا صاحب! ہم تو اس کے ادنیٰ چاکر ہیں، وہ ہماری گت بناتا ہے، توبہ بھلی، اس سے بچنا۔

ذرا آگے ہاتھی پر نگاہ پڑی اس نے بھی اپنی چاکری کا اعتراف کرتے ہوئے پناہ مانگی، بچۂ شیر حیران تھا کہ یا اللہ وہ انسان کیا بلا ہے؟ جس سے گھوڑا اونٹ اور ہاتھی تک لرزتے ہیں۔ اسی اثنا میں ایک بڑھئی کے بچہ کو دیکھا جو ایک بڑے شہتیر کو چیر رہا تھا اور جتنا چیر چکا تھا، اس میں ایک کھونٹی گاڑ رکھی تھی۔ بچۂ شیر کو یہ تصور بھی نہ ہوسکتا تھا کہ یہ انسان ہوگا، لیکن معلومات کے لئے پوچھا تو پتہ چلا کہ حضرت انسان یہی ہے۔ بچۂ شیر نے کہا کہ میرا باپ اور ہاتھی گھوڑا اونٹ بڑے احمق تھے اس سے ڈرتے رہے ایک چپت میں اس کا کام تمام کردوں۔

بڑھئی کے بچہ نے سوچا برا وقت آیا کیا کیا جائے، اس نے بچہ کی خوب تعریف کی جس سے وہ مست سا ہوگیا، پھر اس نے کہا میں کمزور ہوں حسن اتفاق سے آپ جیسا قوی آگیا، شہتیر کی کھونٹی سرکانا چاہتا ہوں آپ اس کے شگاف میں ہاتھ اندر ڈال کر ذرا تھام لیں تاکہ میں سرکالوں، شیر نے ایک کی بجائے دونوں ہاتھ ڈال دیئے۔ بڑھئی کے بچہ نے کھونٹی نکال لی، اس کا نکلنا تھا کہ دونوں پٹ مل گئے۔ پھر بچۂ شیر کا جو حشر ہوا وہ ظاہر ہے۔ شیر نادم ہوا کہ بڑوں اور تجربہ کاروں کی نصیحت کی قدر کرنی چاہئے تھی، لیکن ساتھ ہی یہ سوچا کہ انسان حقیر اور کمزور ہے اس کا جثہ اس قابل نہیں، ہاں البتہ کوئی اندرونی طاقت ہے جس سے اس نے ساری دنیا کو بے بس رکھا ہے۔

الغرض یہ حکایت عبرت اور انسانی طاقت کے سامنے لانے کیلئے پیش کی گئی ہے اور مشاہدات کی رو سے ماننا پڑتا ہے کہ انسان میں ان عناصر سے کہیں زیادہ طاقت ہے، تب ہی تو اس نے جہانِ رنگ و بو کو تہہ و بالا کر رکھا ہے۔ اور جیسا کہ ثابت ہوگیا کہ عناصر اربعہ سے اس میں لطافت کہیں زیادہ ہے تو ماننا پڑے گا کہ اس میں طاقت بھی زیادہ ہے، کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ لطافت ہی طاقت کا سرچشمہ ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ لطافت کیا ہے تو سیدھا جواب ہے کہ روحِ انسانی۔

روحِ انسانی

روحِ انسانی کی لطافت کا یہ عالم ہے کہ باوجود انسان کے رگ وپے میں سمائے ہونے کے کبھی اس کا دھکا تک انسان کو نہیں لگا بلکہ کبھی سلس ومس تک کا احساس نہیں ہوا، جب کہ ہوا جیسی لطیف چیز میں بھی دھکا اور سلس ومس سے بچنا محال ہے، روح منفعل ہے تو اتنی کہ اس کے بغیر انسانی زندگی کا تصور نہیں اور منفعل ایسی کہ کسی حاسہ کی اس تک رسائی نہ ہو، خود اس پر کوئی سرد وگرم نہ پہنچ سکے، اس لئے وہ فقط اپنے بدن پر ہی نہیں بلکہ عناصر اربعہ پر غالب آجائے۔ تو ظاہر ہے کہ انسان میں ایسی چیز فقط روح ہی ہے کیوں کہ انسان بدن وروح کے مجسمہ کا نام ہے، بدن مادیات کا مرکب ہے وہ تو یہ کام کر نہیں سکتا لہٰذا روح ہی باقی رہی اور یہی ہمارا دعویٰ ہے کہ انسانی غلبہ وتسلّط کا راز روح ہی میں ہے۔ روح کی لطافت وحسِ نورانیت کا یہ عالم ہے کہ آج تک انسانی عقل اس کا ادراک نہیں کرسکی، اس کا فوٹو نہیں لیا جاسکا، اسے ہوا کی طرح کنٹرول کرنے کا کوئی ذریعہ نہ بن سکا، اور ایک روح ہے کہ سب کچھ اسکے کنٹرول میں ہے جہاں بھر کا فوٹو وہ لے لے، سینری وہ بنالے اور سب پر غلبہ وتسلط حاصل کرلے۔

سوال یہ ہے کہ روح ہے کیا؟ پیغمبر علیہ السلام سے سوال ہوا تو آپ نے من جانب اللہ جواب دیا: الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ.

اور اس امر ربی کو ربِ کائنات سے عجیب مماثلت ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ غیر مرئی طریق پر تمام عالم کا قیوم اور مدبر ہے تو اسی طرح روح کائناتِ بدن کی قیوم ومربی ہے، پھر جس طرح انوارِ باری تعالیٰ کائنات کے ذرہ ذرہ میں آشکارا ہیں اور ہر ہر خطہ جزو میں اسکی مناسبت سے کام کررہے ہیں، اور اس ظہورِ تام کے باوجود آج تک کسی نے انہیں دیکھا نہیں، اسی طرح روح کے انوار کائناتِ بدن کے ہر عضو میں اس طرح پھیلے ہوئے ہیں کہ ہر عضو سے مناسب کام لے رہے ہیں اور نظر نہیں آتے ؂

بے حجابی یہ کہ ہر ذرہ سے جلوہ آشکار
اس پہ گھونگھٹ یہ کہ صورت آج تک نادیدہ ہے

گو جس طرح وہ ظاہر ہے اور باطن بھی اسی طرح یہ بھی ظاہر ہے اور باطن بھی۔ پھر جس طرح

اس ساری کائنات کی زندگی اور زندگی کی ہر نقل وحرکت سے ذاتِ حق اول اور مقدم ہے کہ اللہ ہی معطیٔ وجود ہے، اسی طرح ذاتِ حق کائنات کی ہر نقل وحرکت کا منتہا بھی ہے، ٹھیک اسی طرح بدنی کائنات کی نقل وحرکت بلکہ اس کے نفس کی ہستی سے بھی روح اول بھی ہے اور آخر بھی، کیونکہ روح ہی بدنی حیات کا باعث ہے۔ جب یہ نہ تھی تو بدن نہ تھا اور بعد میں بھی یہی ہوگی، تو یہ کہنا بجا ہے کہ جس طرح کائناتِ عالم کی اوّل وآخر ذاتِ حق ہے اسی طرح کائناتِ بدنی کی اوّل وآخر روح ہے۔

قوت کا سرچشمہ

پھر جس طرح ذاتِ حق تعالیٰ عالم سے متصل اتنی ہے کہ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ. اور هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ اس کی شان ہے اور پھر منفصل اتنی کہ وراء الوراء ثم وراء الوراء، مخلوق ظلمتِ محض اور وہ نورِ مطلق، ٹھیک اسی طرح روح بھی بدن سے تو متصل اتنی ہے کہ زندہ بدن کی کسی رگ کا کروڑواں حصہ بھی اس سے الگ نہیں کہ ورنہ زندہ نہ رہے، لیکن دور بھی اتنی ہے کہ اس کی پاکیزگیاں بدن سے کوئی لگاؤ ہی نہیں رکھتیں، کیونکہ لطیف وکثیف میں کیا تناسب اور کیا رشتہ؟

کجا یہ مشت خاک اور کجا وہ جوہر پاک؟
چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا؟

اس ساری تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسانی قوت وطاقت کا سرچشمہ روح ہے اور اسے ذاتِ حق سے مناسبتیں ہی نہیں مماثلتیں بھی ہیں، اور یوں بھی روح امرِ ربی ہے، جیسا کہ گذر چکا۔ تو اس کو جتنا صحیح استعمال کیا جائے گا اتنے ہی بہت فوائد رونما ہوں گے، جتنا غلط طریق اپنایا جائے گا، اتنی ہی بربادیاں ہوں گی، تو پہلے ایک مشرقی محقق کا قول لکھا تھا کہ:

”سائنس میں مقصود ووسیلہ کی نسبت ہے“

کتنا درست قول ہے، اللہ تعالیٰ جو سراپا لطافت ہی نہیں بلکہ منبع لطافت ہے۔ كَمَا قَالَ اِنَّ اللّٰهَ لَطِيْفٌ (لقمان)

اور دوسری طرف روح بھی امرِ ربی ہونے کے سبب لطیف ہے اور لطافت ہی قوت کا سرچشمہ ہے اور بغیر قوت سائنسی ایجادات ناممکن ہیں تو بیجا نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح لطافتوں کا منبع

حق تعالیٰ کی ذات ہے اسی طرح منبعِ طاقت بھی وہی ہے، اور جب منبعِ طاقت وہ ہے تو سائنسی ایجادات کا سرچشمہ اور مرکز ومحور بھی اسی کی ذات ہے۔ اپنی پاک دامنی، نیک نفسی اور قوتِ تقویٰ و نیکی کی بناء پر جس کی روحانیت جتنی بلند ہوگی اُتنی ہی اس میں اکتشافات وایجادات کی طاقت ہوگی۔ جب یہ مقدمات ثابت ہو گئے تو یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ منبعِ لطافت وطاقت کی طرف سے بھیجا ہوا آخری اور مکمل دین ایجادات واکتشافات سے کس طرح روک سکتا ہے، اور ترقی کی راہ میں کس طرح آڑے آسکتا ہے۔ وہ دنیا والوں کو ترقی کی راہیں بتلاتا ہے اس پر ابھارتا ہے۔ **کما قال فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ اور فِيْ ذَالِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُوْنَ۔**

لیکن مادیاتِ محضہ میں انہماک اور غلو اور روحانی ترقی سے پہلو تہی انتہائی کور چشمی اور بدبختی ہوگی۔ جب یہ مسلمہ امر ہے کہ اسلام مقصود ہے اور سائنس وسیلہ، تو مقصود کے لئے اس کے تناسب سے اور وسیلہ کے لئے اس کے تناسب سے کوشش کرنا دانش مندی ہے۔ بدقسمتی سے آج مقصود کو کوئی پوچھتا نہیں اور وسیلہ کے لئے جو کچھ ہو رہا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ (یہ ہم آئندہ عرض کریں گے کہ وسیلہ کے لئے جائز وناجائز کوششوں سے دنیا کو کیا فائدہ پہنچا اور تعمیر وترقیٔ عالم میں ان کوششوں کا حصہ کیا ہے) پھر بدقسمتی سے مسلمانوں کے یہاں سوائے سائنس کا لٹریچر پڑھنے کے کوئی عملی کار فرمائی ہے ہی نہیں۔ گویا ع نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم

خلاصۂ تحریر

بہرحال اس اصولی بحث سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوئی کہ:

۱۔ سائنس کا موضوع عناصرِ اربعہ یا بالفاظِ دیگر ''مادہ اور اس کے عوارضِ ذاتیہ'' ہیں۔

۲۔ عناصرِ اربعہ میں سے جس میں جس قدر لطافت ہے اسی قدر اس میں طاقت ہے اور وہی لطافت اس کی قوت کا سرچشمہ ہے۔

۳۔ حضرت انسان موالیدِ ثلاثہ کی بے انتہا شاخوں میں سے ایک شاخ ہے، جس نے اپنی بے پناہ قوتوں سے عناصرِ اربعہ کو فرداً فرداً نہیں بلکہ باہمی ٹکرا کر ایجادات واکتشافات کا لامتناہی سلسلہ

جاری کر رکھا ہے اور اسی طرح اپنے غلبہ وتسلط کا ثبوت بہم پہنچا رہا ہے۔

۴۔ حضرت انسان کا یہ کمال اس کی جسمانی قوت کا مرہونِ منت نہیں بلکہ روح کا مرہونِ منت ہے۔

۵۔ روح کو حضرتِ حق سے کئی مماثلتیں ہیں کہ روح امرِ ربی ہے۔

۶۔ قوت وطاقت کا سرچشمہ حضرتِ حق کی ذات ہے، کیوں کہ وہی منبعِ لطافت ہے اور طاقت دراصل لطافت کا سبب ہے۔

۷۔ اس اعتبار سے منبعِ لطافت کے امر یعنی روح سے جس کا جس قدر حصہ ہوگا اس کی قوت، ایجادات واکتشافات اسی قدر بلند وبالا ہوگی۔

۸۔ لیکن اسلام اور سائنس میں مقصود ووسیلہ کی نسبت ثابت ہوگی۔

اس لئے ایک سچے مسلمان کی ہمت وفکر کا اصل میدان اسلام ہوگا اور وسیلہ کا میدان اسی تناسب سے اختیار کیا جائے گا۔ جب اسلام وسائنس میں مقصود ووسیلہ کی نسبت ثابت ہوگئی تو:

(الف) ایک مفکر کا یہ قول غلط فہمی پر مبنی ہوگا کہ سائنس اور مذہب حقیقت تک پہنچنے کے دو راستے ہیں۔

(ب) سائنس کو الحاد کے مترادف قرار دینے والا گروہ سراسر غلطی کا شکار سمجھا جائے گا۔

(ج) اور نہ ہی سائنس و مذہب ایک دوسرے کی ضد ہوں گے بلکہ ان میں معقول نسبت ہے اور اپنے اپنے مقام پر اس سلسلہ میں قوت وفکر کی پرواز درست اور صحیح ہوگی، اس لئے یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ ''ارتقاء پسند انسانی عقل اور ربانی ہدایات کا سنگم اسلام ہے۔''

آخر میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد نقل کر دینا مناسب ہے جس میں سائنس ومذہب کی اصلیت وحقیقت اور باہمی فرقِ مراتب کو نہایت احسن پیرایہ میں بیان فرمایا گیا ہے۔ یہ ارشادِ رسول بھی اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ سائنس و مذہب ایک دوسرے کی ضد نہیں، بلکہ جن چیزوں پر آج طبع آزمائی ہو رہی ہے ان کو اپنے اصلی مقام پر رکھ کر ایک نبی امی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے آج سے چودہ سو سال پہلے واضح کر دیا تھا۔ ؏ فکرِ ہر کس بقدرِ ہمت اوست۔ فَاعْتَبِرُوْا

يَـآ أُولِي الْأَبْصَارِ.

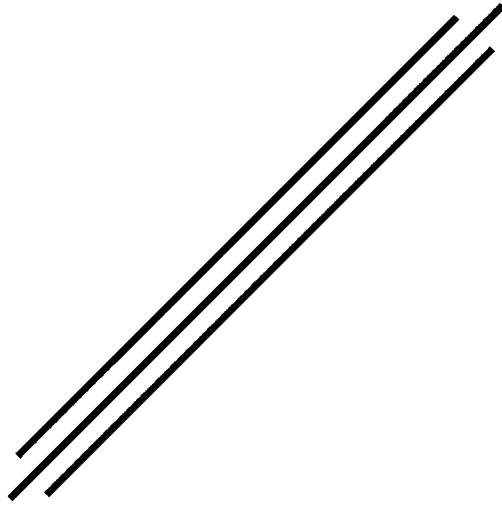
نبی رحمت نے فرمایا کہ جب اللہ میاں نے زمین کو پیدا کیا تو وہ کانپنے اور ڈرنے لگی، تب اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں کو پیدا کیا اور ان سے زمین پر جم جانے کے لئے فرمایا۔ ملائکہ نے پہاڑوں کی شدت وصلابت پر تعجب کیا اور کہنے لگے کہ اے پروردگار! تیری مخلوق میں کوئی چیز پہاڑوں سے بھی زیادہ سخت ہے؟ فرمایا: ہاں، لوہا ہے۔ اس پر پھر ملائکہ نے عرض کیا کہ اے پروردگار! تیری مخلوق میں لوہے سے بڑھ کر بھی کوئی سخت چیز ہے؟ فرمایا: ہاں، آگ ہے۔

پھر عرض کیا اور آگ سے سخت؟ ارشاد فرمایا: پانی۔ عرض کیا اور پانی سے سخت کوئی چیز ہے؟ فرمایا: ہاں ہوا۔ پھر ملائکہ نے پوچھا اور ہوا سے بڑھ کر بھی کوئی سخت چیز ہے؟ تو فرمایا: ہاں اولادِ آدم، جو دائیں ہاتھ سے اس طرح چھپا کر صدقہ کرے کہ بائیں ہاتھ کو خبر نہ ہو۔ (ترمذی)

اندازہ لگائیں کہ سائنس کے موضوع یعنی مادیات کو کس طرح ترتیب سے بیان فرما کر اور پھر انسان کی طاقت وقدرت کو واضح فرمایا، لیکن اس طاقت کا سبب کوئی مادّی چیز نہیں بلکہ وہی روحانی عظمت وبرتری ہے جس کو ہم پہلے تفصیل سے عرض کر چکے ہیں۔

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

غلام محمد پرویز کی قرآنی تحریف "تفسیر سورۂ فیل" کا

مدلل اور مسکت جواب

سورۂ فیل میں پرویزی تحریف

• •

پیش لفظ

پیش نظر کتاب میں ایک اہم مقالہ نذرِ قارئین کرام کیا جارہا ہے جو''سورۂ فیل میں پرویزی تحریف'' کے نام سے معنون کیا گیا ہے۔حضرت مصنف مدظلہٗ کے حکیمانہ اندازِ نگارش نے اس تحریر کو ازاول تا آخر جس علمی برتری، حکمتِ اسلامی اور مزاجِ دینی کی ہم آہنگی کے ساتھ برقرار رکھا ہے وہ موصوف کا خداداد حق ہے۔

جناب پرویزؔ صاحب کا کتاب اللہ کے بارے میں ذوقِ تحریف وتغیراب تو ایک روایتی چیز بن چکا ہے اس لئے کہ وہ اس ''ذاتی خدمت'' پر اپنی زندگی کے غالباً پچیس تیس سال صرف فرما چکے ہیں اور قلبِ ملت سے اسلام کے مٹے مٹے سے نقوش کو کھرچ دینے میں آپ نے بڑی بلیغ کاوشیں فرمائی ہیں۔امت کے اربابِ علم آج تک جن فتنوں کو روتے آئے تھے آج ان میں سرنامۂ فہرست کے طور پر فتنۂ پرویزی بھی نظر آتا ہے۔حضرت حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہٗ کا یہ مقالہ پرویز صاحب کی قرآنی تحریفات کی ایک کڑی یعنی''سورۂ فیل میں پرویزی تحریف''میں موصوف کی تحریف کا جواب ہے۔اور یہ اس وقت کے پرویز کی تحریف کا جواب ہے جب وہ تحریف کا قاعدۂ بغدادی ختم کر کے پارۂ عم شروع کر چکے تھے اور اب جب کہ وہ بنامِ جنگ زرگری پورے قرآن کریم پر طبع آزمائی فرما چکے ہیں اس لئے اس جزوی مقالے کی پیشکش بعد از وقت معلوم ہوتی ہے،لیکن چونکہ حضرت مصنف مدظلہٗ کا قلم اسلام کا حکیمانہ اور متکلمانہ ترجمان ہے اس لئے مقالے کی جامعیت اور پرویزی فکر وذہن کا حقیقی تجزیہ آج سے برسہا برس پہلے جس گہرائی کے ساتھ کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ بجائے خود ایک مستقل رہبر ورہنما کی حیثیت رکھتا ہے،اور پرویز صاحب کی باطل پسندی اپنے اصل روپ میں سامنے آجاتی ہے۔

توقع ہے کہ قارئین کرام کے لئے یہ مقالہ ایک بہتر قائد ومصلح ثابت ہوگا ہم ذاتی طور پر فی الوقت اس مقالے کو شائع کرنے کا ارادہ نہیں کررہے تھے،لیکن وہ اہل علم احباب جو اس وقت اس فتنہ سے برسرِ پیکار ہیں اور متاعِ ایمان پر اس رہزنی کو کسی قیمت پر انگیز کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں،

ان کے پیہم اصرار پر ہم قارئین کی خدمت میں اس مقالے کو پیش کر کے اس کی درخواست کرتے ہیں کہ وہ پرویزی دجل و تلبیس سے نبرد آزما اہل ایمان کے حق میں دعاء بھی فرمائیں کہ حق تعالیٰ انہیں کامیاب فرمائے اور ملت کو اس تلبیس سے محفوظ فرمائے۔

محمد سالم قاسمی

۱۴/ جنوری ۶۲ء مطابق ۷/ شعبان ۸۲ھ

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیمo

سورۂ فیل میں پرویزی تحریف

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيلِo اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍo وَّاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيلَo تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍo فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُولٍo

ماہ شعبان ۱۳۶۰ھ کے طلوعِ اسلام میں زیرِ عنوان ''سلیم کے نام آٹھواں خط'' چودھری غلام محمد صاحب پرویز نے سورۂ فیل کی تفسیر کے سلسلہ میں لفظ '' تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ '' کی مشہور اور مسلمۂ سلف وخلف تفسیر سے اعراض کرتے ہوئے ایک نئی بحث یہ اٹھائی ہے کہ اصحابِ فیل کی تباہی ''طَيْرًا اَبَابِيلَ '' کے پتھراؤ سے نہیں ہوئی بلکہ خود اہل مکہ کی سنگ باری سے ہوئی ہے۔ کیونکہ '' ترمیھم'' جمع مؤنث غائب کا صیغہ نہیں ہے جس کا فاعل اب تک ''طیرًا ابابیل '' کو قرار دیا جا رہا تھا، بلکہ واحد حاضر کا صیغہ ہے جس کا فاعل قریش یا اہل مکہ ہیں۔

اس جدید اور بالکل نئے دعوے کو عام معتمد تفاسیر اور تاریخ کی مسلمہ حقائق کے یکسر خلاف دیکھ کر شفاخانہ دیوبند کے انچارج اعلیٰ جناب ڈاکٹر احمد اللہ خان صاحب نے رمضان ۶۰ھ کے طلوعِ اسلام میں اپنا ایک تنقیدی مقالہ شائع کرایا جس میں یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ اگر تَرْمِی کو مخاطب کا صیغہ مان کر اس کا فاعل قریش کو قرار دیا جائے اور یہ صیغہ واحد کا ہے اور اہل مکہ یا قریش جماعت ہیں، تو یہ واحد اس جمع پر کیسے محمول کیا جا سکے گا؟ پرویز صاحب نے اس کے جواب میں یہ لکھ کر بحث کو ختم کر دیا کہ واحد سے جمع مراد لیا جانا کوئی نادر چیز نہیں ہے، خود قرآن میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، چنانچہ آپ نے اس اَلَمْ تَرَ کی نظیر کے طور پر قرآن کے کئی اَلَمْ تَرَ پیش کر کے اس مقصد کو گویا الم نشرح فرما دیا ہے۔

لیکن میرے خیال میں چونکہ پرویزؔ صاحب کے اصل دعویٰ اور اس جواب پر تنقید کے ابھی

بہت سے پہلو باقی ہیں اس لئے ضرورت سمجھی گئی کہ ذیل کی چند سطروں میں ان تنقیدات کو منظر عام پر لایا جائے۔ اس زیر نظر مقالہ کا موضوع اکثر و بیشتر تنقیدی ہوگا، تحقیقِ مسئلہ بھی ضمنی طور پر اجمال کے ساتھ آتی رہے گی۔ وباللہ التوفیق

سب پہلے اس پر غور کر لینا چاہئے کہ "تَرْمِیْهِمْ" کی تفسیر جس کے معنی مدلولِ قرآنی کے یا مرادِ ربانی کے ہیں اور اس سے متعلق تاریخی واقعہ دونوں ہی کا تعلق نقل و روایت سے ہے، احتمال آفرینی یا عقلی تگ و تاز سے نہیں، کسی متکلم کی مراد اور مافی الضمیر کا بغیر اس کے بتلائے ہوئے دوسرے کے ذہن میں نہ آسکنا کوئی نظری چیز نہیں ہے کہ اس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت پڑے۔ اسی طرح تاریخی حقائق کا جو ماضی سے متعلق ہوتی ہیں مستقبل تک بغیر وسائطِ نقل نہ پہنچ سکنا بھی کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں کہ اسے دلائل کے بغیر سمجھا نہ جا سکے۔

پس اگر پرویز صاحب کو سورۂ فیل میں ترمیھم کی مشہور و متواتر تفسیر اور اصحابِ فیل کی معروف و مستند تاریخ کو جھٹلا کر ایک نیا دعویٰ پیش کرنا ہی تھا تو ان کا اولین فرض تھا کہ وہ اس تکذیب کے وجوہ و بواعث اور نئے دعوے کی سند نقل پیش کرتے تا کہ ان کے دعویٰ کا وزن بھی دیکھا جا سکتا، مگر ان کا پورا مضمون اس قسم کے حوالوں سے خالی ہے۔

لیکن بہر حال جب کہ سورت انشائی نہ تھی جس میں احکام بیان ہوئے ہوں، بلکہ اخباری تھی جس میں نزولِ قرآن سے بہت پہلے کے ایک واقعہ کی حکایت کی گئی تھی اور کوئی بھی واقعہ ہو بہر حال ایک ترتیب و تسلسل رکھتا ہے، ضروری تھا کہ اصحابِ فیل کے واقعہ میں بھی حالات کی کچھ مرتب کڑیاں ہوں، اس لئے پرویز صاحب نے اگر مؤرخین کو جھٹلا کر ان کی ساری روایتی عمارت کو کعبہ کی طرح منہدم کرنے کی ٹھان رکھی تھی تو اس سے ترتیبِ واقعہ اور تسلسلِ حالات کی ضرورت تو مرتفع نہیں ہو سکتی تھی، اس لئے انہوں نے واقعاتی تسلسل قائم کرنے کے لئے بہر حال تاریخ کے علی الرغم خود ہی کچھ واقعاتی کڑیاں مرتب کیں مثلاً:

۱۔ اہل مکہ کی ایک مخالف قوت نے چاہا کہ قریش پر اس انداز سے اچانک حملہ ہو کہ انہیں بے خبر جا پکڑا جائے۔

۲۔ اس لئے ابرہہ نے ایسا راستہ اختیار کیا کہ وادیوں میں چھپتا چھپاتا مکہ تک آپہنچے اور قریش کو بے خبری میں جا پکڑے، اور اس کی فوج کے مہیب ہاتھی انہیں کچل ڈالیں۔

۳۔ لیکن بہت سے بڑے بڑے لاش خور پرندے مثل گدھ، چیل ابرہہ کی فوج کے ساتھ ہو لئے کہ سامانِ رزق بہم پہنچ گیا تھا جس سے قریش کو پتہ چل گیا کہ کوئی دشمن آرہا ہے۔

۴۔ قریش نے ابرہہ پر پتھر برسائے اور اس کا بھرکس نکال دیا۔

لیکن ان تاریخی جملوں کا ماخذ کیا ہے؟ یہ تاریخ کہاں سے اخذ کی گئی؟ اس کے راوی کون ہیں؟ اگر تاریخ وتفسیر سے کوئی جوڑ نہیں کھاتے تو کم از کم نظم قرآن پر چسپاں ہی ہو سکتے، لیکن میں جہاں تک اندازہ کر سکا ہوں نہ صرف ظواہرِ قرآن ہی ان جملوں کا ساتھ نہیں دے رہے ہیں بلکہ نظمِ قرآن سے بھی ان کی کھلی تردید نکلتی ہے۔

پرویز صاحب نے لطیف پیرایہ میں اس کی سعی کی ہے کہ اپنی اس مرتبہ تاریخ اور مزعومہ تفسیر کو نظم قرآن کے سر تھوپ دیا جائے اور باور کرایا جائے کہ اگر واقعات کی یہ ترتیب کسی تاریخ میں نہیں ہے تو نہ ہو، پر الفاظِ قرآن کا مقتضا تو ہے جس کے بعد کسی تاریخ کی ضرورت ہی نہیں رہ سکتی۔ چنانچہ آپ نے ابرہہ کی ہاتھی نشین فوج کی نقل وحرکت، قریش پر اچانک ہلّہ بول دینے کا منصوبہ، وادیوں میں چھپتے چھپاتے مکہ آپہنچنا تو لفظ کَیْدَ هُمْ سے جوڑ دیا گویا یہ تفصیلات تو لفظ کَید کا مقتضا ہیں۔

اور پھر ابرہہ کی فوج پر گدھ چیلوں کا منڈلاتے ہوئے ساتھ ہو لینا، اور اس فوج کو اپنے حق میں سامانِ رزق تصور کرتے ہوئے ساتھ ساتھ چلنا اور پھر ان گدھوں کی ٹکڑیوں سے قریش کا دشمن کی آمد سے باخبر ہو جانا جس سے ابرہہ کی مخفی تدبیر بے کار ہو گئی تضلیلِ کید سے مربوط کر دیا ہے، گویا یہ تفصیلات تضلیلِ کید سے نکل رہی ہیں، اور آخر کار ابرہہ کی تباہی قریش کے ہاتھوں ہونا اور اسی جنگ میں قریش کا کامیاب اور ابرہہ کا ناکام ہونا تَرْمِیْهِمْ سے جوڑا ہے کہ وہ مخاطب کا صیغہ ہے اور اس کا فاعل قریش ہیں تاکہ یہ ساری تاریخ لفظ کَید، تضلیلِ کَید، ارسالِ طیور اور ترمی سے نکلتی ہوئی دکھائی دے، اور گویا نصِ قرآنی کا مقتضا ہو، لیکن اگر نظمِ قرآنی کی کسوٹی پر ان جملوں کو پرکھا جائے تو یہ سب هَبَاءً مَّنْثُوْرًا نظر آتے ہیں۔

کید: پرویز صاحب نے کید کے معنی مخفی تدبیر کے لے کر ضرورت محسوس کی کہ ابرہہ کی نقل وحرکت میں اخفاء کی کچھ نہ کچھ آمیزش ہونی چاہئے، تو آپ نے اس کے وادیوں میں چھپتے چھپاتے چلنے، اچانک ہلہ بول دینے اور قریش کو ایک دم جا پکڑنے کا خاکہ تیار کیا۔

لیکن اول تو کید کے لغوی مفہوم میں اخفاء داخل ہی نہیں، کید مطلقاً احتیال اور تدبیر کو کہتے ہیں، جس میں اخفاء بھی ہوسکتا ہے اور اعلام بھی۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ کید کے لغوی معنی مخفی تدبیر ہی کے ہیں تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا ''اہل مکہ کی ایک مخالف قوت'' ''اس کا ارادۂ جنگ'' ''قریش پر حملہ کی تیاری'' ''اچانک حملہ کا منصوبہ'' ''مہیب ہاتھیوں سے انہیں کچل ڈالنے کا تخیل'' ''چھپتے چھپاتے وطن سے چلنا'' ''وادیوں سے چوروں کی طرح گذرتے آنا'' وغیرہا یہ سب تفاصیل بھی کید کے لغوی مفہوم ہی میں داخل ہیں؟ اور گویا مخفی تدابیر کے لوازمات میں ہیں؟ اگر کید کا لغوی مفہوم واقعی یہ ساری تفصیلات ہیں تو پھر اِنَّھُمْ یَکِیْدُوْنَ کَیْدًا میں (کفار بھی کید کرتے ہیں) جہاں مشرکینِ مکہ کا کید مذکور ہے۔ شاید آپ مشرین مکہ کو بھی اصحابِ فیل کی فہرست میں داخل کرنے میں تأمل نہ کریں گے اور پھر آگے وَاَکِیْدُ کَیْدًا (میں بھی کید کرتا ہوں) اور وَاُمْلِیْ لَھُمْ اِنَّ کَیْدِیْ مَتِیْنٌ (میں انہیں ڈھیل دیتا ہوں میری تدبیر مضبوط ہے) میں جہاں کیدِ الٰہی کا تذکرہ ہے، غالباً آپ حق تعالیٰ کو بھی معاذ اللہ مکہ کی مخالف قوت قریش پر حملہ آور یا چھپتے چھپاتے مکہ پر یلغار کرنے والا کہہ ڈالیں گے؟

اس صورت میں لفظ کید کیا ہوا ایک جامِ جہاں نما ہوگیا کہ جہاں بھی یہ لفظ پایا جائے گا وہیں اس میں اصحابِ فیل کی یہ ساری تاریخ سمائی ہوئی ہوگی۔ نہیں! بلکہ جو شخص بھی دنیا میں کید (مخفی تدبیر) کرے گا وہ اسی منٹ میں اصحابِ فیل میں داخل، قریش کا دشمن اور ان پر اچانک حملہ آور بن کر پتھراؤ کا مستوجب ٹھہر جائے گا۔ یا للعجب؟

کیا کوئی دماغ جس میں عقل ہو یا کوئی عقل جس میں سلامتی ہو اس مفہوم کو برداشت کر کے مفہومِ قرآنی کہہ سکتی ہے؟

پس جب کہ یہ پرویزی تاریخ لغتِ قرآنی پر بھی چسپاں نہیں ہوسکتی۔ اُدھر تاریخ وتفسیر اُسے

پہلے سے دفع کر رہی ہیں تو وہی سوال پھر عود کر آتا ہے کہ آخر ان واقعاتی تفاصیل کو کہاں تلاش کیا جائے؟ اگر تاریخی واقعات قیاسی ہوتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ انہیں پرویز صاحب کی قیاسی کارگزاری سمجھتے ہوئے بھی تاریخ ہی کہہ دیا جاتا لیکن مشکل یہ ہے کہ تاریخ محض سماعی اور روایتی چیز ہے جس میں قیاس آرائی کا کوئی دخل نہیں، اس لئے یہ بھی ممکن نہیں۔

پس خلاصہ یہ نکلا کہ پرویز صاحب نے واقعہ کی کڑیاں تو بنائیں مگر واقعہ پھر بھی نہ بن سکا کہ واقعہ بنانے کی چیز ہے بھی نہیں بلکہ صرف بتانے کی چیز ہے، بشرطیکہ کسی صحیح نقل سے ثابت ہو۔ ساتھ ہی یہ بھی غور طلب ہے کہ لفظ کیدؔ کو مخفی تدبیر کے معنی میں لے کر اس کے لغوی معنی ابرہہ کے چھپتے چھپاتے وادیوں سے گذرتے ہوئے پہنچ کر قریش کو اچانک جا پکڑنے کے لئے جائیں تو سوال یہ ہے کہ ابرہہ جیسے جابر وقاہر اور طاقتور بادشاہ کو بایں کرّ وفر کہ فوج بھی بیشمار، ہاتھیوں کی طاقت بھی ساتھ، رومی سلاطین کی کمک بھی پشت پر، آخر یہ چھپتے چھپاتے چوروں کی طرح مکہ پہنچنے کی کیا مصیبت تھی؟ آخر کون سی ایسی طاقت سے مقابلہ تھا کہ ابرہہ کو اس طرح دب دبا کر داؤں کھیلنے کی ضرورت پڑی؟ مقابلہ عربوں سے ہی تو تھا جنہیں سب جانتے تھے کہ نہ ان کی کوئی منظّم طاقت ہے نہ حکومت، ریگستانی لوگ تجارت وزراعت سے بے بہرہ، دولت سے نادار، نہ دانہ نہ پانی، نہ اسلحہ کی فراوانی، اوپر سے ہاتھیوں سے خصوصاً خائف (چنانچہ جنگ یرموک میں ایرانی ہاتھیوں سے عرب ایسے گھبرائے کہ تقریروں اور تشجیعوں سے انہیں سنبھالنا پڑا) پھر ایسے ناتواں مقابل کے مقابلہ میں ایسے طاقتور بادشاہ کو چور بنانا کیا فی الحقیقت عقل کو دھوکہ دینا نہیں ہے؟

پھر عجیب تر یہ کہ حسبِ منشاء پرویز صاحب کے خود عرب بھی اپنی اس کمزوری کو بھانپ گئے تھے اور اس لئے میدان میں آکر لڑنے کے بجائے پہاڑی چوٹیوں کی آڑ لینے پر مجبور ہوئے اور وہاں سے بھی صرف پتھر ہی پھینک سکے کیونکہ بظاہر سامانِ جنگ سے عاری تھے کہ میدان میں اترتے، پس اگر واقعی عرب کمزور تھے اور ضرور تھے تو ابرہہ کو وادیوں میں چھپنے کی کیا ضرورت تھی، اور اگر ابرہہ کمزور تھا تو عربوں کو پہاڑوں میں چھپنے کی کیا ضرورت تھی؟

غرض چھپنے کی یہ دونوں داستانیں چھپنے (شائع ہونے) کے قابل نہ تھیں جنہیں چھاپ دیا گیا اور چھپایا نہ گیا۔

تضلیلِ کید

بہر حال ابرہہ کے کید کی یہ داستان تو جیسی کچھ بھی تھی وہ تھی ہی مگر تضلیلِ کید (یعنی اصحابِ فیل کی مخفی تدبیر بے کار کئے جانے کا افسانہ) اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے جو وَاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ پر چسپاں کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اس زمانہ میں جب کہ آتش زار نہیں بنایا کرتے تھے لاش خور پرندے مثل گدھ چیل وغیرہا اپنی خداداد فراست سے فوجوں کے سروں پر یہ سمجھ کر منڈلانے لگتے تھے کہ رزق کا سامان بہم پہنچ گیا ہے۔ ابرہہ کے ہاتھی اور سپاہی دیکھ کر ان پرندوں نے سمجھ لیا کہ سامانِ رزق جمع ہو گیا ہے اور ساتھ ہو لئے، ادھر قریش نے ان پرندوں کی ٹکڑیوں کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا کہ کوئی نہ کوئی دشمن ضرور آ رہا ہے، اس لئے انہوں نے مقابلہ کی تیاری کر لی، پہاڑیوں پر چڑھ کر اصحابِ فیل پر پتھراؤ کیا جس سے ان کا بھرکس نکل گیا اور اس طرح زمین کی مخفی تدبیر آسمان کے پرندوں نے بے کار کر دی۔

سوال یہ ہے کہ طَيْرًا کے لفظ سے گدھ اور چیل کی تخصیص آخر کس دلیل سے کی گئی ہے؟ ظاہر ہے کہ لغۃً تو طیر کے معنی گدھ اور چیل کے ہو ہی نہیں سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے، اور خود پرویز صاحب نے بھی اس بارہ میں کوئی دعویٰ یا استدلال پیش نہیں کیا، البتہ طَیر کے مرادی معنی گدھ اور چیل کے ہو سکتے تھے اگر قرآن کا کوئی اس طرف اشارہ ہوتا، لیکن قرآن کا کوئی ایک بھی کلمہ یا قرینہ لفظی یا معنوی ایسا موجود نہیں جو اس تخصیص پر دلیل بن سکے۔

بلکہ اگر غور کرو تو گدھ اور چیل کی نفی کے لئے خاص طور پر نظم قرآنی میں اشارہ بلکہ صراحت موجود ہے، جس کے یہ معنی ہیں کہ اگر طیراً کی تخصیص بھی کی جائے تو کم از کم گدھ اور چیل تو کسی طرح بھی یہاں مراد نہیں لئے جا سکتے، کیونکہ کہ یہاں جن پرندوں کے ارسال کا ذکر ہے ان کی صفت ابابیل ذکر کی گئی ہے جو ابالۃ کی جمع ہے اور ابالۃ کے معنی محض جماعت در جماعت یا فوج در فوج ہی کے نہیں بلکہ ابالۃ اسی جماعتِ طیور کو کہتے ہیں جس میں اجتماع کے ساتھ انضمام اور تزاحم کی شان بھی موجود ہو، یعنی پرندوں کی وہ جماعت جو مجتمع ہو کر اور ایک دوسرے میں گھستی اور اڑتی دھنستی ہوئی

اڑان کرے، اور یہ ظاہر ہے کہ گدھ اور چیل اول تو جماعت بن کر نہیں اڑتے، ہمیشہ انفرادی طور پر الگ الگ اڑتے ہیں اور یکے بعد دیگرے آ آ کر مردار پر جمع ہوتے رہتے ہیں، اور اگر اتفاقاً اڑنے میں کبھی مجتمع بھی ہو جائیں تو نہ قطار در قطار اڑتے ہیں جیسے مرغاب اور سرخاب وغیرہا کی اڑان ہوتی ہے اور نہ ایک دوسرے میں گھستے اور اَڑتے ہوئے اڑتے ہیں اس لئے کلمۂ ابابیل کے ہوتے ہوئے گدھ اور چیلوں کا طیراً کے تحت میں آنا لغۃً ناممکن ہے۔

پس طَیْـرًا اَ بَـابِیْـلَ سے لازمی طور پر وہی پرندے مراد ہو سکتے ہیں جو مل کر اور ایک دوسرے میں گھس گھس کر اڑان کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شان عموماً چھوٹی چڑیوں کی ہوتی ہے جیسے کبوتر چڑیا جسے اردو میں ابابیل کہتے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ یہاں طیراً سے جیسے گدھ چیل مراد نہیں ویسے ہی بڑے بڑے پرندے بھی جن کی عموماً یہ شان نہیں ہوتی مراد نہیں ہو سکتے، بلکہ چھوٹی چھوٹی چڑیاں مراد ہیں جو نصِ قرآنی کا مقتضا ہے۔

پس اب پرویز صاحب سوچیں کہ جب قرآن اپنے نظم میں لاش خور پرندوں کی خصوصیت سے نفی کر رہا ہے اور ان لاش خوروں ہی کے کندھوں پر ان کی مجوزہ تاریخ کی عمارت کھڑی ہوئی تھی تو اب وہ عمارت کہاں گئی؟ یعنی جب لاش خور ہی باقی نہ رہے تو اصحابِ فیل پر لاش خوری کے ذوق میں ان کا منڈلانا، اور اس ذریعہ سے قریش کا دشمن کی آمد سے باخبر ہونا، اور پہاڑیوں پر چڑھ کر ابرہہ پر پتھراؤ کرنا بھی نہ رہا، گویا ایک کلمۂ ابابیل نے اس سارے قصہ کو افسانہ بنا دیا جس کے بل بوتے پر تاریخوں کو الٹی میٹم اور تفسیروں کو اعلانِ جنگ دیا گیا تھا۔

دوسرے یہ کہ اگر کھینچ تان کر طیور سے گدھ چیل ہی کسی طرح مراد لئے جاتے تو وہ یہی عام گدھ اور چیل ہو سکتے تھے جو آج بھی اپنی جبلی نوعیت کے ساتھ مرداروں پر پہرے دیتے نظر پڑتے ہیں، مگر ان سے پرویز صاحب کا منشاء پورا نہیں ہو سکتا۔

وہ جس قسم کے گدھ چیلوں کے بازوؤں میں اپنا تاریخی افسانہ لٹکانا چاہتے ہیں اس قسم کے گدھ شاید ہی دنیا کے کسی دور میں پیدا ہوئے ہوں، کیوں کہ پرویزی تصریحات کے مطابق یہ گدھ معمولی انسانوں سے بھی زیادہ سمجھ دار، فہیم، ذکی الحس اور صاحبِ فراست تھے۔

چنانچہ انہوں نے جوں ہی ابرہہ کی ہاتھی نشین فوج کو دیکھا تو فوراً ہی تاڑ گئے کہ رزق کا سامان پیدا ہونے لگا ہے، یعنی معاً ہی یہ سمجھ گئے کہ یہ فوجی نقل وحرکت محض نقل مکانی یا پریڈ وغیرہ کے لئے نہیں ہے، بلکہ جنگ کیلئے ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بھانپ گئے کہ معمولی سی جنگ کے بعد جس میں جان و مال کا کوئی خاص نقصان نہ ہو، صلح بھی نہ ہو سکے گی بلکہ کافی خونریزی ہوگی اور ساری ہی فوج کٹ کر رہے گی۔

اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ گئے کہ جس طرح عام لڑائیوں میں فریقین اپنے سپاہیوں کو لاش کو میدان میں پڑا ہوا نہیں چھوڑتے بلکہ انہیں سنگوانے (ٹھکانے لگانے) کی کوئی نہ کوئی صورت پیدا کر دیتے ہیں یہاں ایسا بھی ہوگا کہ کوئی بھی لاشوں کا خبر گیراں نہ ہوگا، لاشیں پڑی سڑیں گی اور خوب فربہ گوشت کھانے میں آئے گا۔

اندریں صورت یہ گدھ کیا تھے گویا حکماءِ یونان تھے جو ابرہہ کے کمانداروں اور سارے سپاہیوں سے بھی زیادہ ہوشیار نکلے۔ ان گدھوں نے تو ابرہہ کی فوجی نقل وحرکت کا منشاء تک معلوم کر لیا اور ابرہہ کے ہاتھی نشین گدھوں کو یہ بھی پتہ نہ چلا کہ آخر یہ میل ہا میل سے ہمارے سروں پر گدھوں کی جو بے شمار فوج منڈلاتی چلی آرہی ہے اس کا منشاء کیا ہے؟ اور یہ کیا بھید ہے کہ جہاں ہماری فوج چلتی ہے وہاں یہ چلتے ہیں جہاں پڑاؤ ڈالتی ہے وہاں ٹھہر جاتے ہیں، کیا ہم مردار بننے والے تو نہیں؟ پس اوپر والے جانور تو دانائی کے ساتھ نقل وحرکت کر رہے تھے اور نیچے والے انسان حماقتوں کے سمندر میں تیرتے ہوئے جا رہے تھے۔ اس لئے ان انسانوں سے تو فی الحقیقت یہ گدھ ہی زیادہ دانا تھے۔ اس لئے یا تو بطور خرقِ عادت یہ نوع اسی وقت پیدا کی گئی ہو مگر پرویز صاحب اس سلسلہ میں خرقِ عادت کو پسند نہیں کرتے، تو پھر دوسری صورت ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ عادتِ جاریہ کے ماتحت اسی عام نوعیت کے یہ گدھ ہوں اور پھر اتنے دانا بھی ہوں۔

پرویز صاحب کو واقعہ تراشی کے وقت آخر اتنا تو سوچ لینا چاہئے تھا کہ (خرقِ عادت کو چھوڑ کر) دنیا کتنی ہی بدل جائے مگر جانوروں کی پیدائشی جبلت کبھی نہیں بدل سکتی، یہ گدھ اور چیل جیسے مردار خوار جانور جب کبھی جمع ہوتے ہیں تو یا کسی پڑے ہوئے مردار پر یا کسی ایسی جگہ پر جہاں عادتاً جانور مارے جاتے ہوں یا مار کر ان کے اعضاء واجزاء چھوڑ دیئے جاتے ہیں، جیسے مذبح یا ہڈی چمڑے کا

کارخانہ اور پلیدی کے ذخیروں پر۔ غرض مردار یا اجزاءِ مردار یا مقررہ مواقعِ مردار پر یہ جانور فرادیٰ فرادیٰ گرتے اور اکٹھے ہو جاتے ہیں، لیکن کسی مجمع یا فوجی اجتماع پر یہ سمجھ کر گرنا کہ یہ لڑنے جا رہے ہیں کشت وخون ضرور ہوگا اور یہ سامانِ رزق ہیں کسی وجہ سے بھی ان کی جبلت وعادت ثابت نہیں کی جاسکتی، ورنہ جہاں ان گدھ چیلوں نے اصحابِ فیل کے سروں پر منڈلانا شروع کیا تھا وہیں تھوڑے عرصہ بعد پہاڑوں کی چوٹیوں پر پہنچ کر انہیں قریش کے اجتماع پر بھی منڈلانا چاہئے تھا کہ وہ بھی بقول پرویز صاحب کشت وخون ہی کی نیت سے جمع ہوئے۔

مگر اس صورت میں ممکن ہے کہ ان دانشمند اور قریش کے حمایتی گدھوں کو یہ خیال گذرا ہو کہ ابرہہ کے سر پر منڈلانے سے تو قریش کو دشمن کی خبر دینی مقصود تھی تا کہ ابرہہ کا کید باطل ہو، اگر ہم قریش کے سروں پر منڈلائے تو کہیں ابرہہ کو قریش کے اجتماع کی قبل از وقت خبر نہ ہو جائے، جس سے وہ واپس چلا جائے اور ہم اس چربی دار بڑے گوشت سے محروم ہو جائیں، کیوں کہ اسی مخصوص دانائی سے انہیں یہ بھی پتہ چل گیا تھا کہ مردار بننے والے صرف یہ اصحابِ فیل ہی ہیں، قریش میں سے اس جنگ میں ایک بھی مرنے والا نہیں ہے۔

یا پھر گدھوں کو نہیں تو پرویز صاحب ہی کو یہ خیال گذرا ہو کہ اگر گدھوں کی یہ جبلتِ عام ظاہر کی گئی جس سے قریش پر ہی ان کے منڈلانے کا احتمال پیدا ہوتا تو ان پرندوں کے ذریعہ ابرہہ کے کید کھل جانے کا جو افسانہ بمشکل تیار کیا گیا ہے وہ سب کا سب لغو ہو جائے گا، اس لئے انہوں نے قریش کے سر پر منڈلانے کے احتمال کو سرے سے چھیڑا ہی نہیں، ورنہ اگر گدھ چیلوں کی طبعی افتاد ہی یہ ہے کہ وہ جنگجو یا مقابلہ پرور اجتماعات کو دیکھتے ہی ان کے منشاء پر مطلع ہو جایا کریں تو میں عرض کروں گا کہ ایک قریش ہی کیا آج کی بھی ہر فوجی نقل وحرکت پر بلکہ چھاؤنیوں کے میدانوں میں ہر پریڈ پر گدھوں اور چیلوں کا ہجوم رہنا چاہئے، بلکہ جس ہجوم میں کسی لڑائی دنگے کا احتمال یا عام بلوہ کے غالب خطرات ہوں جس سے لاشوں کے گر جانے کا وہم بھی پیدا ہو، جیسے ہندوستان میں ہولی یا دیوالی اور محرم کے جلوسوں کے مواقع پر، تو چیلوں اور گدھوں کا بے پناہ لشکر لابد صرف پرواز رہنا چاہئے کیوں کہ عادۃً ان میں فرقہ وارانہ کشیدگیوں کے سبب بلوۂ عام ہو جانے اور لاٹھی چل جانے کا

اندیشہ رہتا ہے اور خونریزی کی نوبتیں آتی رہتی ہیں جسے یہ اربابِ فراست گدھ بہت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

بہر حال اگر یہ گدھ اور چیل اپنی طبعی افتاد سے ہی ایسے دانشمند ہوتے ہیں تو پھر آج کیوں ایسے نہیں ہیں اور اگر یہ ذہانت ان کے ضمیر میں طبعًا و عادۃً نہیں ہے تو اصحابِ فیل کے وقت میں کہاں سے آ گئی تھی؟ جب کہ معاملہ خرقِ عادت کا بھی نہیں تھا۔

اس مشکل کا حل پرویز صاحب نے یہ کیا ہے کہ زمانہ کے ساتھ ساتھ گدھ اور چیلوں نے بھی اپنے قومی رواج میں تبدیلیاں کر لی ہیں پہلے جنگلوں میں فضاءِ کرۂ نارنہ بنتی تھی تو گدھ بھی نبرد آزما ہجوموں پر منڈلایا کرتے تھے، آج جنگلوں میں جب کہ کرۂ ہوا کرۂ نار بن گیا ہے تو گِدھوں نے بھی رسمِ اڑان بدل دی لیکن قطع نظر اس سے کہ یہ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا کا صریح معارضہ ہے، کیا جانور کی طبعی عادت کا یکسر بدل جانا خرقِ عادت نہیں ہے؟ ضرور ہے۔ پھر جب کہ پرویز صاحب اس واقعہ میں خرقِ عادت کو بیچ میں لانا ہی نہیں چاہتے تو اس فرقِ عادت کو کیسے گوارہ کرتے؟

بہر حال مقصد یہ تھا کہ اگر طیرًا کے لفظ سے کسی لغوی تحریف کو برداشت کر کے گدھ چیل مراد بھی لئے جا سکتے تو پرویز صاحب کا منشاء تو پھر بھی پورا نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ عام معمولی گدھوں سے تو ان کا کام نہ چل سکتا اور غیر معمولی دانش و فراست کے گدھ زمانہ کے ہاتھ نہیں لگ سکتے تھے اس لئے بلا گدھوں کے یہ لاش خور اڑانے کا افسانہ پھر قصۂ بے معنی ہو گیا۔ پس طیرًا کے لفظ سے گدھ چیل کی تخصیص کو جس طرح قرآنی کلمہ ابابیل نے مردود ٹھہرا دیا تھا اسی طرح عام حیوانی فطرت نے بھی اسے رد کر دیا اور اس طرح پرویز صاحب کی مرتبہ چیل اور کرگسوں کی سوانح عمری فطرتِ تکوین اور فطرتِ تشریع دونوں کے خلاف ثابت ہوئی۔

اور یہ ظاہر ہے کہ جب طیرًا ابابیل کے مفہوم میں کرگس اور چیلیں نہیں آ سکتیں تو پرویزی تاریخ کا سلسلہ ہی آگے نہیں بڑھتا، کیوں کہ فوجوں پر تو صرف گدھ چیل ہی اپنے رزق کی خاطر منڈلا سکتے تھے، اور انہیں کے منڈلانے سے قریش باخبر ہو سکتے تھے، جس سے ان کا پتھراؤ ظہور پذیر ہوتا، طیرًا ابابیل کے قلعہ میں گدھ چیل کا داخلہ خصوصی طور پر ممنوع ٹھہر گیا تو قریش کی باخبری بھی ختم ہو گئی

اور بے خبر قریش ابرہہ پر پتھراؤ تو کیا کرتے خود ابرہہ کے لئے اپنی مخفی تدبیر کے ماتحت جو پرندوں سے باطل نہیں ہوئی، قریش کو اچانک جا پکڑنے کی صورت پیدا ہوگئی، اس صورت میں اصحابِ فیل کی تو کیا قریش کی تباہی لازم آگئی۔ پرویز صاحب نے سوچا کیا تھا اور ہوگیا کیا؟

اب غور کرلیا جائے کہ جب اس صورت میں نئی تفسیر اس تاریخ پر مبنی تھی اور اس تاریخ کی نوعیت یہ ٹھہری کہ نہ اسے کسی تاریخ و تفسیر نے قبول کیا اور نہ قرآنی تصریحات ہی نے اسے پناہ دی تو اس تفسیر اور ترمیم کے لئے مفہوم کی نوعیت کھل گئی جسے بہت ہوشیاری کے ساتھ اس تاریخ کے بل بوتہ پر ترتیب دیا گیا تھا۔

اب ہمارے خیال میں پرویز صاحب کو اس پر نظر ثانی کرنی چاہئے کہ وہ تَرْمِیْھِمْ کا تعلق طَیْرًا اَبَابِیْلَ سے قطع کر کے قریش کے ساتھ جوڑیں، کیوں کہ تَرْمِیْھِمْ کا مخاطب قریش کو مان کر انہیں پتھراؤ کا فاعل ٹھہرانا تو اسی وقت درست ہوسکتا تھا کہ اِن طَیْرًا اَبَابِیْلَ کا بھیجا جانا صرف قریش کی خبر رسانی کے لئے ہو، پتھراؤ کے لئے نہ ہو، اور خبر رسانی صرف گدھ اور چیلوں کے ذریعہ ممکن تھی کیونکہ عام پرندے نہ لشکروں پر منڈلایا کرتے تھے نہ ذریعہ خبر رسانی بن سکتے تھے۔ لیکن جب وہ طَیْرًا اَبَابِیْلَ کے مفہوم میں داخل ہی نہ ہوسکے اور یہ ارسالِ خداوندی ان کے حق میں ہوا ہی نہیں تو قریش کو خبر رسانی بھی نہ ہوئی، اور جب یہ نہ ہوا تو مزعومہ پتھراؤ بھی ان کے ہاتھوں نہ ہوا لہٰذا وہ ترمی کا فاعل بھی نہ بنے اور کھلا نتیجہ یہ نکل آیا کہ ترمی مخاطب کا صیغہ بھی نہیں ہے جس کے صیغۂ مخاطب ہونے پر ساری عمارت کھڑی کی گئی تھی۔

پس اس سے پرویز صاحب کی تفسیری عمارت کی پختگی کا اندازہ کر لیا جائے کہ وہ صرف ایک طَیْرًا اَبَابِیْلَ کی ٹکر بھی نہ لے سکے اور چند خدائی چڑیوں کے نام ہی نے اسے منہدم کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نئی تفسیر کی بنیادی خرابی ہی یہ ہے کہ پرویز صاحب ان پرندوں کے ارسال کی غرض و غایت قریش کی تائید و نصرت سمجھے ہوئے ہیں، ابرہہ کی تعزیر و تعذیب نہیں سمجھ رہے ہیں، اس مفہوم کے پیشِ نظر انہوں نے طَیْرًا اَبَابِیْلَ کی اڑان کا فائدہ قریش کو آمدِ دشمن کی خبر رسانی بتلایا اور پھر جب یہ پرندے محض خبر رساں ہرکارے رہ گئے تو اس سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ ابرہہ کی تباہی پرندوں کے پتھراؤ

سے نہیں بلکہ قریش کے پتھراؤ سے ہوئی، لہٰذا تَرْمِیْهِمْ مونث غائب کا صیغہ نہیں بلکہ واحد حاضر کا ہے، گویا جملہ اَرْسَلَ عَلَیْهِمْ کا مفاد تو ان کے نزدیک حمایت ونصرتِ قریش ہے اور جملہ تَرْمِیْهِمْ کا مفاد قریش کے ہاتھوں اصحابِ فیل کی تباہی ہے، تو دونوں جملوں کے مفاد کا حاصلِ جمع قریش ہی کی تائید ونصرت نکل آتا ہے جو پرویز صاحب کی توجیہ پر اس سورت کا مقصدِ اصلی ٹھہرتا ہے۔

غور کرو تو یہ بنیاد ہی سرے سے غلط اور اس پر قائم شدہ عمارت بناءِ فاسد علی الفاسد کی مصداق ہے، کیوں کہ اول تو سورت کے سیاق وسباق اور مضامین پر اگر ایک طائرانہ نظر ڈالی جائے تو اَرْسَلَ عَلَیْهِمْ اور تَرْمِیْهِمْ کے مقابل اور مابعد کی آیتوں کے کسی ایک جملہ یا مضمون سے بھی قریش کی حمایت کا پہلو نہیں نکلتا بلکہ ہر ہر جملہ کا جو مقصد نمایاں ہوتا ہے وہ صرف دو یا تین ہیں، ایک اصحابِ فیل کی تباہی اور دوسرے اس کا وقوع براہِ راست فعلِ خداوندی سے ہونا، چنانچہ ابتدا ہی میں کَیْفَ فَعَلَ رَبُّكَ اس تعذیب کی تمہید شروع کر کے اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَ هُمْ سے مقصود کا آغاز کیا گیا ہے۔ پہلی آیت میں اصحابِ فیل کا لفظ صراحتاً لا کر ان کے ساتھ خدائی کارروائی کا اجمالی تذکرہ فرمایا گیا ہے اور وہ بھی اس شان سے کہ فعل کے صلہ میں ''با'' لائی گئی اور کیفیتِ فعل کو مجمل چھوڑ دیا گیا ہے اور پھر اوپر سے عنوان استفہام کا اختیار کیا گیا ہے۔ یہ اسلوب عام قرآنی نظائر میں تشدد آمیز کارروائی اور بیانِ زجر وتوبیخ کے لئے استعمال ہوا ہے، اس لئے یہاں بھی یہی صورت اختیار کی جائے گی۔ پرویز صاحب بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے کیوں کہ ان کے نزدیک بھی قرآنی استعمالات عربیت کے دائرہ میں ایک مستقل حجت کی شان رکھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے خود بھی اس سورت کے اَلَمْ تَرَ کو جو واحد کا صیغہ ہے مفہوماً جمع ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم کے کئی دوسرے اَلَمْ تَرَ کی نظیریں پیش کی ہیں جو ان کے نزدیک واحد ہونے کے باوجود مفہوماً جمع واقع ہوئے ہیں۔ یہ تو الگ بات ہے کہ ان کی یہ پیش کردہ نظیریں مثبتِ مدعا ہوئیں یا نہیں، مگر ان کے طرزِ استدلال سے یہ صاف واضح ہے کہ ان کے نزدیک قرآنی استعمالات خود ایک مستقل حجت ہیں جو اپنے مماثل مواقع کے لئے بطور دلیل پیش کیے جا سکتے ہیں۔

اسی نہج پر ہم بھی عرض کریں گے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی عنوان استفہام کا آیا ہے اور فعل

کے صلہ میں باء لاکر کیفیتِ فعل کو مجہول چھوڑ دیا گیا ہے، وہاں فعل سے محض کوئی مطلق کارروائی مراد نہیں بلکہ تعزیری اور تشدد آمیز کارروائی کا بیان مقصود ہوا ہے۔ چنانچہ ابراہیم علیہ السلام نے جب قوم کے بتوں کی تخریب کی، قوم نے جھلا کر کہا:

مَنْ فَعَلَ هٰذَا بِاٰلِهَتِنَا .

ہمارے خداؤں کے ساتھ یہ کارروائی کس نے کی؟

برادرانِ یوسف نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ بدسلوکی کی تو عزیز مصر ہونے کے دور میں یوسف نے بھائیوں سے ان کی سابقہ تعذیب یاد دلاتے ہوئے فرمایا:

مَا فَعَلْتُمْ بِيُوْسُفَ وَاَخِيْهِ.

بتلاؤ تم نے یوسف اور اس کے بھائی کے ساتھ کیا کیا؟

قیامت کے دن کفار سے حق تعالیٰ امم سابقہ کی نسبت اپنی تعذیبی کارروائی کا تذکرہ بطور اتمامِ حجت اس عنوان سے فرمائیں گے:

وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ .

اور تم پر تو (دنیا ہی میں) کھل چکا تھا کہ ہم نے تم سے پہلے منکروں کے ساتھ کیسا (سزا دہی کا) معاملہ کیا تھا (پھر بھی تم نے عبرت نہ پکڑی)؟

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ جملہ استفہامیہ میں فعل کے صلہ میں حرف با لاکر کیفیتِ فعل کو مجمل چھوڑ دیا گیا ہے فرمایا گیا:

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ.

تمہیں پتہ بھی ہے کہ تمہارے پروردگار نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیا کارروائی کی؟

اس کا تعبیری مفہوم حسبِ قاعدہ مذکورہ یہ ہوگا کہ تمہیں کچھ پتہ بھی ہے کہ پروردگار نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیسی تعزیری اور تخریبی کارروائی کی؟

پس سورۃ کے پہلے ہی جملہ سے واضح ہوگیا کہ مقصودِ اصلی اصحابِ فیل کی تباہی کا بیان ہے، قریش کی کسی حمایت و نصرت کا کوئی تصور ظاہر کرنا مقصود نہیں ہے۔

اس کے بعد اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ میں بھی اصحابِ فیل ہی کی تدبیر کے باطل

کر دینے کا ذکر ہے اور وہ بھی جعلِ الٰہی سے جو صراحۃً ان کے حق میں ضرر رسانی کا بیان ہے نہ کہ قریش کے حق میں نفع رسانی کا، اور پھر وہ بھی ایسے انداز سے کہ ان کی تباہی و تدبیر کا بطلان ایسا مکمل نمایاں ہے کہ اس کے پنپ آنے کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہی۔ کیوں کہ یہ فرمایا کہ:

اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَ ھُمْ فِیْ تَضْلِیْلٍ

اللہ نے ان کی تدبیر کو تضلیل میں ڈال دیا۔

یہ نہیں فرمایا کہ **الم فیجعل تضلیله علیٰ کید ھم** (خدا نے اپنی تضلیل کو ان کے کید پر ڈال دیا) کیونکہ اگر تضلیل کو ان کی تدبیر پر ڈال دیا جائے تو اس صورت میں ان کا کید تو اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے تضلیل اپنی جگہ سے آ کر اس پر گرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اپنی جگہ اور اپنے ظرف میں قائم شدہ چیز بمقابلہ آنے والی چیز کے مضبوط و مستحکم ہوتی ہے، اس کیلئے بچاؤ کے موقعے اپنے ظرف میں کافی ہوتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ اس کا کوئی ریشہ رہ جائے جس سے وہ پھر مول آئے (یعنی دوبارہ اُگ جائے) لیکن جب یہ فرمایا کہ اللہ نے ان کے کید کو تضلیل میں دے دیا تو صورت یہ ہوگئی کہ اللہ کی تضلیل تو اپنی جگہ قائم ہے اور ان کی تدبیر کو اس کی جگہ سے اکھاڑ کر تضلیل اور بے کاری کے سمندر میں غرق کر دیا گیا جیسے کوئی وزنی پتھر اس کی جگہ سے اکھاڑ کر سمندر میں پھینک دیا جائے تو اس کی نمود ہی باقی نہ رہے گی، اور اگر پتھر اپنی جگہ پر ہوتا اور اس پر دریا بھی اوندھا دیا جاتا تو پانی بکھر جاتا مگر پتھر نہ ہلتا۔

بہر حال اس ترکیب سے واضح ہے کہ خدائی کارروائی ان اصحابِ فیل کے لئے ایک ایسی صورت میں ہوئی کہ ان کی تدابیر کا کوئی پتہ ونشان رہنا ہی ناممکن ہوگیا اور وہ جڑ سے اکھڑ کر ختم ہوگئیں۔ پس **اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَ ھُمْ** کے جملہ نے بھی اصحابِ فیل کی تباہی کا ہی ذکر کیا اور وہ بھی ان کی تباہی کی صورت میں نہ کہ قریش کی کسی نفع رسانی کا۔

پھر اسی طرح **اَرْسَلَ عَلَیْھِمْ** اور **تَرْمِیْھِمْ** کے بعد کی آیت **فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ مَّأْکُوْلٍ** میں بھی قریش کے کسی نفع کا ذکر نہیں بلکہ صرف اصحابِ فیل ہی کے بھرکس نکل جانے کا تذکرہ ہے اور وہ بھی خدائی فعل سے نہ کہ قریش کے فعل سے، کیونکہ **جَعَلَھُمْ** میں جعلؔ کی ضمیر خدائے برحق کی طرف راجع ہے نہ کہ قریش کی طرف، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی اصحابِ فیل کے ضرر ہی کی حکایت ہے اور بس۔

پس جب کہ **ارسل علیھم** اور **ترمیھم** کے ماقبل اور مابعد کا کوئی ایک جملہ، پھر اس سے ثابت شدہ کوئی ایک فعلِ خداوندی یعنی سیاق وسباق کا کوئی ایک عنوان بھی حمایتِ قریش کا پہلو نہیں رکھتا بلکہ صرف ابرہہ کی تباہی بفعلِ الٰہی ثابت کررہا ہے تو کیا یہ اس کی صاف دلیل نہیں ہے کہ **ارسل علیھم** اور **ترمیھم** کا مفاد بھی صرف یہی دو امر (تباہیٔ ابرہہ اور بفعلِ الٰہی) ہو سکتے ہیں، کیونکہ **ارسل علیھم** اسی اجمال کی تو تفصیل ہے جو **فَعَلَ رَبُّكَ** اور **اَلَمْ یَجْعَلْ** میں فعلِ الٰہی، جعلِ الٰہی اور اور تضلیلِ الٰہی کی صورت میں مذکور ہے، یعنی جیسے **فعل ربك** میں خدائی کارروائی کا ایک اجمالی دعویٰ کیا گیا جو تفصیل طلب تھا، پھر اسی کارروائی کی تفصیل تضلیلِ کید سے کی گئی اور پھر یہ تضلیلِ کید بھی مجمل تھی تو اسی کی تفصیل **ارسل علیھم** سے کی گئی، پس ارسالِ طیور بعینہٖ وہی فعلِ الٰہی اور جعلِ الٰہی ہے جو سابقہ آیتوں میں مذکور ہے۔

اس لئے اگر ان سابقہ اجمالوں کا مفاد ابرہہ کی تباہی بفعلِ الٰہی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کی تفصیل ارسالِ طیور کا مفاد بھی ابرہہ کی تباہی بفعلِ خداوندی نہ ہو۔ یعنی جس طرح ان سابقہ آیتوں میں اصحابِ فیل کی تباہی کا سبب قریب ومتصل خود فعلِ الٰہی اور جعلِ الٰہی بنا جس میں قریش کا کوئی واسطہ نہیں تھا تو اسی طرح ان مجمل افعال کی تفصیل یعنی ارسالِ خداوندی بھی بلا واسطۂ قریش ہی اصحابِ فیل کی تباہی کا سبب متصل ہونا چاہئے، نہ یہ کہ ارسالِ طیور ذریعہ بنے قریش کی خبر رسانی کا اور پھر قریش کا فعل ذریعہ ثابت ہوا اصحابِ فیل کی تباہی کا۔ یہ اجمال وتفصیل کی طبعی مطابقت کے خلاف ہے اور اس صورت میں ارسالِ الٰہی اس سابقہ فعلِ الٰہی اور جعلِ الٰہی کی تفصیل نہیں ہو سکتا جس کا تفصیل ہونا پرویز صاحب کے نزدیک بھی غیر مسلم نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے ترجمہ میں تضلیلِ کید کی صورت میں یہی ارسالِ طیور ظاہر کی ہے۔

بہر حال سیاق وسباق کے ملانے سے واضح ہے کہ ارسالِ طیور کی غرض وغایت منفعتِ قریش نہیں بلکہ صرف مضرتِ ابرہہ کا بیان ہے اور وہ بھی بفعلِ الٰہی۔

لیکن اگر سیاق وسباق کو چھوڑ کر تنہا اسی آیت **وارسل علیھم طیرًا ابابیل** میں تدبر سے کام لیا جائے تو خود اس کے نظم سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ارسالِ طیور کی غرض وغایت منفعتِ قریش

کسی طرح نہیں ہوسکتی بلکہ صرف مضرتِ ابرہہ ہے، کیوں کہ اگر ارسالِ طیور سے منفعتِ قریش مقصود ہوتی تو **ارسل علیھم** کے بجائے **ارسل لکم** یا **ارسل لك** فرمایا جاتا، یعنی ارسل کے صلہ میں لام لایا جاتا جو عموماً نفع کے لئے آتا ہے اور ضمیر اصحابِ فیل کے بجائے وہی ضمیر خطاب لائی جاتی جو بقول پرویز صاحب کے **الم تر** اور **ترمی** میں چھپی بیٹھی ہے، اور معنی یہ ہوتے کہ اے جماعتِ قریش! خدا نے تمہاری مدد اور منفعت کی خاطر طیراً ابابیل بھیجے (تا کہ تم دشمن سے خبردار ہو جاؤ)۔

لیکن یہاں ارسال کے صلہ میں لامؔ کے بجائے علٰیؔ لایا گیا جو عموماً نفع ونقصان کے تقابل کے وقت وبال ونکال اور عذاب کے لئے آتا ہے۔ قرآن کریم ہی میں لامؔ اور علٰیؔ کا مقابلہ دیکھئے جس سے یہ نفع ونقصان کا تقابل نمایاں ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.

نفسِ انسانی نیکی کرے تو اس کیلئے نافع ہے اور بدی کرے تو اس پر وبال ہے۔

القراٰن حجة لك او عليك .

قرآن یا تو تمہارے لئے دستاویزِ (نجات) ہے یا تمہارے اوپر حجتِ (وبال) ہے۔

عربی محاورہ مشہور ہے **لَا لِيَ وَلَا عَلَيَّ** (نہ میرے لئے کوئی نفع ہوا نہ مجھ پر کوئی نقصان پڑا)۔

یہاں بھی ارسالِ طیور کے صلہ میں اول تو لامؔ نفع کے بجائے یہ ضرر کا علٰیؔ لایا گیا اور پھر یہ علٰیؔ ضمیر قریش کے بجائے ضمیر اصحاب الفیل پر داخل ہوا تو معنی صاف یہ ہو گئے کہ ہم نے پرندے اصحابِ فیل پر وبال ونکال اور عذاب بنا کر بھیجے۔

کیا اس معنی کے بعد جن میں کوئی خفا نہیں کوئی بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ **ارسل علیھم** کا جملہ قریش کی حمایت کے لئے لایا گیا ہے جب کہ نہ اس میں قریش کا کوئی ذکر ہے اور نہ فعل کے صلہ میں کوئی حرف نفع کا لایا گیا ہے؟

شاید پرویز صاحب یہ فرمائیں کہ **ارسل علیھم** کا جملہ بلاشبہ بیانِ وبال ہی کے لئے ہے اور یہ بھی تسلیم کہ یہ وبال بھی اصحابِ فیل ہی کے حق میں ملحوظ ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ ابرہہ نے یہ عذاب بواسطۂ قریش بھگتا ہو، یعنی ان پرندوں کی اڑان سے قریش دشمن سے باخبر ہوئے ہوں اور

پہاڑیوں پر چڑھ کر انہوں نے ابرہہ پر پتھراؤ کر دیا ہو جس سے اس کا بھرکس نکل گیا ہو، تو انجام کار اصحابِ فیل کا ضرر اس صورت میں بھی فوت نہیں ہوتا، جو کلمۂ علیٰ کا مقتضا ہے۔ صرف قریش کی منفعت کا واسطہ بیچ میں آ جاتا ہے۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ اس صورت میں جب کہ اصحابِ فیل کا ضرر قریش کے نفع پر مرتب ہوگا سوال یہ ہے کہ علیٰ آ جانے کے بعد یہ نفع کا پہلو سامنے ہی کب آتا ہے کہ اس ضرر کی تمہید اس نفع کو بنایا جائے؟ دوسرے یہ کہ علیٰ داخل ہے ضمیر اصحابِ فیل پر، یہاں قریش کا ذکر کب ہے کہ درمیان میں انہیں کسی نفع کے نام پر گھسیٹا جائے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ علیٰ صلہ ہے فعلِ ارسال کا، تو حسب قواعدِ عربیت یہ ضرور اصحابِ فیل پر خود فعلِ ارسال سے پڑنا چاہئے یعنی خود نفسِ ارسال کا ثمرہ یہ ضرور نکلنا چاہئے، نہ یہ کہ نفسِ ارسالِ طیور سے تو کسی کو نفع پہنچے اور وہ نفع سبب بنے ابرہہ کے ضرر کا۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ضرر کے لئے علیٰ کا کوئی عمل اور اثر خود اپنے مدخول پر نمایاں نہ ہوا، بلکہ اس کی وضع لغوی کے برعکس ظاہر ہوا، تو یہ کہ علیٰ نفع کے لئے بن گیا اور وہ بھی ان قریش کے حق میں جن پر وہ داخل بھی نہیں ہے۔ چوتھے یہ کہ ایک ہے کسی کو ضرر پہنچانے کا التزام اور ایک ہے اتفاقاً کسی کا ضرر لازم آ جانا، یہاں **ارسل علیھم** کی ترکیب سے صاف واضح ہے کہ حق تعالیٰ نے اصحابِ فیل کو ضرر پہنچانے کا التزام فرمایا تھا جب ہی تو بڑے شد و مد سے اسے اپنی کارروائی بتلایا اور عموماً اس مہم کے تمام افعال خود اپنے بتلائے۔

چنانچہ اول آیت میں **فَعَلَ رَبُّكَ** پھر تضلیلِ کید پھر ارسالِ طیور اور ان کی تعمیل پھر ابرہہ کا **عصف ماکول** بنا دینا سب اسی **فعل ربك** کی تفصیلات اور افعالِ باری ہیں۔ اب اگر اصحابِ فیل خود فعلِ طیور سے ہلاک نہ ہوں جو در حقیقت اسی فعلِ خداوندی کا اثر اور تتمہ ہے جیسا کہ عنقریب واضح ہو جائے گا، بلکہ قریش کے فعل سے مارے جائیں تو فعلِ خداوندی اس ضرر کے حق میں معطل اور مہمل ٹھہرتا ہے اور ضرر کے التزام کے بجائے یہ ضرر اتفاقاً لازم آ جاتا ہے اور وہ بھی دوسرے کے فعل سے۔ پس کہاں کسی چیز کا التزام اور کہاں اس کا لزوم؟ پہلی صورت اس چیز کے مقصود و مطلوب ہونے کی ہے اور دوسری میں قصد و طلب کا کوئی دخل نہیں۔

پرویزی توجیہ کے مطابق جب کہ ابرہہ قریش کے فعل سے تباہ ہوا جس کا حق تعالیٰ نے کوئی التزام نہیں فرمایا، بلکہ وہ پرندوں کو اڑتا دیکھ کر اور خود ہی یہ سمجھ کر کہ کوئی دشمن آرہا ہے، تیار ہو گئے، اور محض تیاری سے یہ ضروری نہ تھا کہ وہ ابرہہ کو شکست دے ہی دیتے، اسلئے ان کا ابرہہ کو شکست دینا محض اتفاقی رہ جاتا ہے، ارسالِ الٰہی یا طیرانِ طیور کا کوئی التزامی اور قصدی ثمرہ نہیں ہوتا، اس نئی تفسیر پر نتیجہ یہ نکلا کہ علیٰ نے اصحابِ فیل کی ضمیر پر داخل ہو کر ان کی ضرر رسانی کا کوئی ادنیٰ بیان بھی نہیں کیا، گویا اپنے معنی کے لحاظ سے علیٰ معطل ہو گیا اور اس تعطل کے باوجود اس نے اگر کچھ کارگزاری کی تو یہ کہ اپنی لغوی وضع کے برخلاف قریش کی نفع رسانی کا بیان کر ڈالا جن کی ضمیر پر وہ داخل بھی نہیں ہے۔

پس ایک تو علیٰ کی تاثیر الٹی ظاہر ہوئی کہ ضرر کے بجائے نفع رسانی کر گیا اور اوپر سے وہ بھی اندھا دھند کہ جس پر داخل تھا یعنی اصحابِ فیل، وہ تو پرندوں سے متاثر ہوئے بغیر ہی رہ گئے اور جس سے علیٰ کا کوئی تعلق نہ تھا یعنی قریش انہیں غیبی نفع پہنچ گیا۔ یہ وہی مثل ہوگئی کہ مارے گھٹنا سر لنگڑا۔

اس کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ قرآن کے اس معجزانہ نظم میں یا تو علیٰ کا لانا ہی عبث اور فضول تھا کہ جس کا کوئی وصفی اثر اپنے مدخول پر ظاہر نہ ہوا، اور یا پھر اس کا لانا سفہ تھا کہ جو اثر نمایاں کرنا ہوا وہ اوندھا ہوا کہ نمایاں کرنا کہیں تھا اور ہو گیا کہیں، اور پھر وہ بھی کچھ کا کچھ؟ اس صورت میں سورۂ فیل کا موضوع بالکل الٹ جاتا ہے کہ جس مقصود کے بیان کرنے کا التزام کیا گیا تھا وہ تو بیان نہ ہوا اور جس کا التزام نہیں کیا گیا تھا وہ خواہ مخواہ لازم آ گیا، اس قسم کی بے ترتیبیاں بلکہ خرافات کسی ادنیٰ فصیح بلکہ معمولی متکلم کے کلام کے لئے بھی شایاں نہیں، چہ جائے کہ کلامِ رب العالمین اور وہ بھی حدِ اعجاز پر پہنچے ہوئے کلام کے حق میں روا رکھی جائیں۔

بہر حال پرویز صاحب کا علیٰ کی اتنی لمبی دوڑ ماننا کہ وہ ضمیر اصحابِ فیل پر داخل ہوتے ہوئے پہلے قریش کے پاس پہنچے، وہاں انہیں طیور کی اڑان سے جنگ پر آمادہ کرے، پھر وہ پہاڑوں پر چڑھیں اور وہاں سے ابرہہ پر پتھراؤ کریں تا آنکہ ابرہہ کو ضرر پہنچے اور اس طولِ مسافت کے بعد یہ راز کھلے کہ علیٰ اصحابِ فیل کا ضرر بتلانے کیلئے آیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ علیٰ کی اڑان نہیں بلکہ محض پرویز صاحب کے تخیلات کی اڑان ہے۔

پس اصل حقیقت پھر وہی نکلی کہ ارسل علیھم میں ارسال کا صلہ عَلٰی لائے جانے کا منشاء (جو ضرر کیلئے وضع کیا گیا ہے) صرف یہ ہے کہ ارسالِ طیور سے عَلٰی کے مدخول (اصحابِ فیل) کا ضرر براہِ راست بیان کیا جائے نہ کہ بواسطہ حمایتِ قریش، کہ یہاں قریش کا کوئی تذکرہ ہی نہیں، اور اس کا ثمرہ پھر وہی نکلتا ہے کہ اصحابِ فیل کی تباہی پرندوں کے پتھراؤ سے ہوئی ہے نہ کہ قریش کی رمی سے۔

پس یہ کلمۂ عَلٰی بھی اسی کی ایک مستقل دلیل ٹھہرتا ہے، ترمی واحد حاضر کا نہیں بلکہ جمع غائب کا صیغہ ہے جس کا فاعل طیرًا ابابیل ہے۔ علاوہ ازیں اگر ارسالِ طیور کی غرض وغایت قریش کی تائید ونصرت لی جائے تو اس کی صورت حسبِ توجیہ پرویز صاحب یہ اطلاع یابیٔ قریش ہی ہوسکتی ہے تا کہ وہ دشمن کی آمد سے باخبر ہو کر اپنے بچاؤ یا ہجوم کا سامان کر لیں، لیکن غور کرو تو یہ اطلاع یابیٔ قریش اس ارسالِ طیور کی غرض وغایت کبھی قرار ہی نہیں پاسکتی کیوں کہ کسی فعل کی غرض وغایت اسی فعل کا ثمرہ اور عادۃً اس کا خاصۂ لازمہ ہوتی ہے جو عموماً اس پر بطور طبعی اثر کے مرتب ہوتی ہے، محض امر اتفاقی نہیں ہوتی۔ مثلاً سفر کی غایت منزل ہے جو اس سفر کے اختتام پر خود آتی ہے یعنی منزل کا آنا کسی دوسرے کا فعل نہیں ہوتا بلکہ مسافر ہی کے فعلِ سفر کا ایک ثمرہ اور غیر اختیاری نتیجہ ہوتا ہے جو بلا ارادہ خود مرتب ہو جاتا ہے۔ یا مثلاً خورد ونوش کی غرض وغایت سیری ہے، کہ وہ خورد ونوش پر عادۃً مرتب ہوتی ہے، اور عادۃً اس کا لازمہ ہوتی ہے۔ یا مثلاً علاج کی غرض وغایت صحت ہے جو خود مریض ہی کی دوانوشی اور معالجہ کا ایک اثر ہے کسی دوسرے کا کوئی جدید فعل نہیں۔

غرض سلسلۂ اسباب ومسبّبات میں ہر غایت وغرض اپنے ہی متعلقہ سبب یا فعل کا اثر اور اس کا عادی ثمرہ ہوتی ہے جو بطور عادی لزوم کے اس پر مرتب ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ صورت ہی نہیں ہے، یہ اطلاع یابیٔ قریش ارسالِ طیور کا کوئی عادی ثمرہ یا خاصۂ لازمہ ہی نہیں کہ ارسالِ طیور پر عادۃً مرتب ہو، کیوں کہ ارسالِ طیور اور اطلاع یابیٔ قریش میں نہ کوئی عقلی تلازم ہے نہ عادی۔ یعنی پرندوں کی طبعی اڑان عالم اسباب میں اس لئے وضع ہی نہیں کی گئی کہ اس سے لوگ دشمنوں کے خطرہ یا کسی نفع سے باخبر ہوا کریں، اس لئے اڑان خبر رسانی کے حق میں کوئی طبعی سبب نہیں، جس کا یہ ثمرہ کہلائے اور اگر غیر طبعی سبب یعنی بطور خرقِ عادت کے ہو تو خرقِ عادت کو پرویز صاحب یہاں پسند نہیں فرماتے، پھر

یہ ارسالِ طیور فعلِ خداوندی ہے اور یہ اطلاع یابیٔ قریش خود قریش کا اپنا فعل ہے، یہ نہیں کہ خود فعلِ ارسال پر مرتب شدہ کوئی اثر ہے بلکہ محض ایک امر اتفاقی ہے کہ اُدھر مثلاً پرندے آئے اور اِدھر کسی کی نظر پڑ گئی، پس ان دونوں باتوں کا جمع ہو جانا محض امورِ اتفاقیہ میں سے ہے اور ظاہر ہے کہ امورِ اتفاقیہ دوسرے اتفاقات کے لئے سلسلۂ اسباب میں کبھی غرض وغایت قرار نہیں پا سکتے، اور وہ بھی جب کہ الگ الگ دو فاعلوں کے فعل ہوں۔

اس لئے یہ اطلاع یابی فعلِ ارسال کی غرض وغایت بھی نہ بنی اور جب کہ اس موقع پر منفعتِ قریش کی یہی ایک متعینہ صورت تھی تو اس کے صاف معنی یہی ہیں کہ ارسالِ طیور کی غرض وغایت منفعتِ قریش یعنی ان کی خبر رسانی یا باخبری نہیں ہو سکتی اور جب کہ اس خبر رسانی اور باخبری پر ہی قریش کا پتھراؤ موقوف تھا تو وہ پتھراؤ بھی محض فرضی ہو کر رہ گیا، اس لئے لامحالہ یہی کہنا پڑے گا کہ ارسالِ طیور کی غرض وغایت براہِ راست اور بلا واسطۂ قریش تباہیٔ ابرہہ ہے جو ان طیور کے ذریعہ سے عمل میں آئی۔

پس اس طرح یہ **ارسل علیھم** کا جملہ قطع نظر اپنے سیاق وسباق کے خود اپنی ہیئتِ ترکیبی کے لحاظ سے بھی تائیدِ قریش کا آئینہ دار نہ بنا، بلکہ صرف تخریبِ اصحابِ فیل کا بیان کنندہ ثابت ہوا، اس لئے وہ گدھ چیلوں کی کہانی اور ان کے ذریعہ قریش کو خبر اور اس باخبری سے میدانِ سنگ باری میں قریش کی جولانی سب کی سب اس جملہ سے بھی فرضی اور بے معنی ثابت ہوئی، جس کا ثمرہ پھر وہی نکل کر آیا کہ **ترمیھم** میں رمی کا فاعل قریش نہیں بلکہ **طیرًا ابابیل** ہیں، اور یہ صیغہ واحد حاضر کا نہیں بلکہ جمع غائب کا ہے جس کا فاعل طیور ہیں۔

پھر حالِ عربیت کے لحاظ سے غایت ومغیا میں عادی تلازم کا قاعدہ ادھر لغوی حیثیت سے **ارسل علیھم** میں کلمۂ علیٰ کا استعمال، پھر بلاغت کے لحاظ سے سیاق وسباق کا نظم، غرض سورۃ کے مجموعی مضامین اور خصوص **ارسل علیھم** کا جملہ سب اسی کو مستلزم ہیں کہ ان پرندوں کے آنے کی غرض وغایت محض تخریبِ اصحابِ فیل تھی جس میں کسی کی نفع رسانی یا نفع رسی کا اصلاً دخل نہ تھا۔

اب **ارسل علیھم** کے بعد **ترمیھم** کو لیجئے جس کے مفہوم پر یہ پرویزی قلعہ تعمیر کیا گیا ہے، تو

اس سے بھی صرف وہی اصحابِ فیل کی ہی تباہی ثابت ہو رہی ہے جس میں قریش کے کسی فعل یا ان کی نفع رسانی کا اصلاً دخل نہیں ہے، کیوں کہ **ترمیھم** کا مفعول تو (**ھم**) جمع غائب کی ضمیر ہے جس میں پرویز صاحب کو بھی کلام نہیں کہ وہ اصحابِ فیل کی طرف راجع ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان پر پتھراؤ ہوا، ظاہر ہے کہ یہ سراسر انہی کی تباہی اور مضرت ہوئی نہ کہ قریش کی نفع رسانی اور یاری و مددگاری۔

رہا یہ کہ ترمی کا فاعل قریش ہوں جنہوں نے ابرہہ پر پتھراؤ کیا ہے، اور یہی قریش کی موافقت کا پہلو ہو (جیسا کہ پرویز صاحب کا دعویٰ ہے) تو اول تو سابقہ کلام میں کتنی ہی وجوہات سے اس پہلو کی واضح تردیدیں کی جا چکی ہیں اور ثابت ہو چکا ہے کہ **ترمیھم** کے علاوہ اس صورت کا کوئی ایک بھی جملہ اس پہلو کو برداشت نہیں کر سکتا، لیکن اگر خاص **ترمیھم بحجارۃ من سجیل** ہی کے جملہ اور اس کی ہیئتِ ترکیبی پر بھی غور کر لیا جائے تو اس پہلو کے مہمل، بے معنی اور فرضی سمجھنے کے لئے یہ تنہا جملہ بھی اپنی ذات سے کافی ہے۔ کیونکہ پرویز صاحب کے نزدیک قریش نے جو **ترمیھم** کا فاعل ہیں پہاڑوں پر چڑھ کر اپنے پتھراؤ سے ابرہہ کا بھرکس نکال دیا، نیز پرویز صاحب کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ یہ پتھراؤ پہاڑ کے انہیں پتھروں سے ہوا جیسے عموماً پہاڑیوں میں پتھر ہوتے ہیں۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ انہیں یہ تصور قائم کرتے وقت ایک دفعہ **ترمیھم بحجارۃ** کی پوری آیت پڑھ لینی چاہئے تھی۔

سجیل لغت میں **طین متحجر** یعنی اس پکائی ہوئی مٹی کو کہتے ہیں جس میں پک جانے کے سبب کھنکھناہٹ پیدا ہو جائے اور وہ سخت ہو کر بجنے لگے۔ ظاہر ہے کہ پہاڑیاں پتھریوں اور سنگریزوں کا مخزن تو ضرور ہو سکتی ہیں لیکن ان پکائے ہوئے گلی غلوں کا خزانہ کبھی نہیں ہو سکتیں، جب تک کہ کوئی شخص ان کے پکانے کی دردسری کے لئے تیار نہ ہو، لیکن کسی کو کیا مصیبت پڑی تھی کہ وہ پہاڑیوں پر پہنچ کر مٹی کے یہ غُلّے بناتا یا بنا کر وہاں چڑھاتا اور وہ بھی اس لئے کہ کسی زمانہ میں قریش ان سے پتھراؤ کر سکیں، یا خود قریش ہی کو کیا مصیبت تھی کہ وہ عام بکھری ہوئی پتھریوں کو چھوڑ کر ان خاص قسم کی کنکریوں کو تلاش کر کر کے ابرہہ پر پتھراؤ کرتے، اور اگر وہ ایسا کرتے بھی تو ان بنائی ہوئی کنکریوں یا غُلّوں سے آخر ہاتھیوں اور ہاتھی نشینوں کا بھرکس نکل بھی کیسے جاتا؟

اس لئے عقل کسی طرح باور نہیں کرتی کہ یہ بنے ہوئے غُلّے خود قریش لائے ہوں یا انہیں

بٹورتے پھرے ہوں، اور ادھر یہ بنصِ قرآن واضح ہے کہ پتھراؤ اُنہیں خاص قسم کی کنکریوں سے ہوا ہے جو قریش کو پہاڑیوں میں کبھی نہیں مل سکتی تھیں، تو اس کا صاف نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ یہ پتھراؤ بھی قریش نے نہیں کیا کہ وہ اس خاص پتھراؤ کا سامان ہی نہیں رکھتے تھے۔

پس اب اس کے سوا دوسری صورت نہیں رہتی کہ پتھراؤ کا یہ خاص سامان جو بھی ساتھ لایا ہو اسی نے پتھراؤ بھی کیا ہو، اور وہ قریش تو یوں نہ تھے کہ انہیں مٹی کی ان کنکریوں کے بنانے کی عقلاً کوئی بھی ضرورت یا مصلحت داعی نہیں ہوسکتی تھی، اور ابرہہ یوں نہیں ہوسکتا کہ اسے اپنی موت کا سامان خود لانے کی کیا مصیبت تھی، تو پھر پرندوں کے سوا تیسری طاقت اور کون سی رہ جاتی ہے جو پتھراؤ کا فریضہ انجام دے؟ اس کا صاف مطلب یہی نکلتا ہے کہ یہ پرندے ہی اپنے ساتھ یہ کنکریاں لائے اور انہوں نے ہی اصحابِ فیل پر ان سے پتھراؤ کیا۔

بالکل اسی طرح جس طرح کہ آج کی ہوائی فوجیں اسلحۂ جنگ اور بم کے گولے ہوائی مراکب میں اپنے ہی مستقر سے ساتھ لاتی ہیں اور میدانِ جنگ میں پہنچ کر دشمن پر بمباری کرتی ہیں، خود میدانِ جنگ سے یہ سامان بٹورتی نہیں پھرتیں، نہ بنا کر پہلے وہاں بکھیر جاتی ہیں، اسی طرح یہ ہوائی خدائی فوج جبھی ایک جابر و قاہر قوت کو شکست دینے کیلئے اپنے قدرتی مستقر سے اپنی چونچوں اور پنجوں میں اپنا سامانِ جنگ لے کر چلی اور مقامِ مقررہ پر پہنچ کر اس نے بحکمِ الٰہی گولہ باری شروع کردی۔ رہا یہ کہ اس میں تکوینی مصلحت کیا تھی کہ پہاڑوں کے مضبوط قسم کے پتھر چھوڑ کر یہ پتھراؤ ان بنی ہوئی کنکریوں سے کیا جائے، سو میں عرض کروں گا کہ جس طرح پرندوں سے ہاتھیوں کو تباہ کرانا ایک امر عجیب اور خارق عادت تھا جس سے خدا کی بے پناہ قدرت و طاقت اور حکمت نمایاں ہوتی تھی، اسی طرح پتھروں کی بجائے مٹی کی گولیوں سے ان فیلوں اور فیل پیکروں کے پرخچے اڑا دیئے جانا اور بھی زیادہ امرِ عجیب اور خارقِ عادت تھا، تاکہ نمایاں ہوجائے کہ خدا اپنے کاموں میں مخلوق کی طرح عادی وسائل کا محتاج نہیں، وہ قوی سے قوی چیز کو ضعیف سے ضعیف وسائل سے تباہ کرسکتا ہے۔

بہرحال خدائے حکیم و دانا نے سجیل کا لفظ اپنے کلام میں اسی لئے رکھا تھا کہ کل کو کوئی بوالہوس اس خرقِ عادت ارہاص کو مٹانے کے لئے کہیں پتھراؤ کی نسبت کسی انسانی جماعت کی طرف کر کے

اسے عادی اسباب کے ساتھ جوڑنے کے خبط میں مبتلا نہ ہو، اس لئے اس نے اس سورت کے ذریعہ اعلان فرمایا کہ یہ پرندے اپنے ضعیف پَر و بال کے ساتھ پتھر نہیں بلکہ مٹی کی اور وہ بھی چھوٹی چھوٹی کنکریاں اپنے ساتھ لائے اور مادی قوتوں کے ان مخزنوں کا آن کی آن میں بھرکس نکال گئے اور اس طرح زمینی کید کا جال آسمان کے پرندوں نے توڑ کر رکھ دیا۔

پس سجیل کے لفظ سے صاف کھل گیا کہ قریش کے پہاڑیوں پر چڑھنے اور پتھراؤ کرنے کا یہ افسانہ محض دلفریب تخیل اور ایک فرصت میں بیٹھ کر گھڑا ہوا قصہ ہے، جسے نہ قرآن کی نقلِ صحیح برداشت کرتی ہے نہ انسانوں کی عقلِ سلیم۔

بلکہ اگر ایک فرضی احتمال کے طور پر تھوڑی دیر کے لئے یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ پتھر پہاڑیوں ہی کے تھے، مخصوص طرز کی کنکریاں نہ تھیں، تب بھی پتھراؤ کی یہ نسبت قریش کی طرف لغو اور بناوٹی ہی بات ثابت ہوتی ہے کیوں کہ ایک انسان عادۃً اپنی ذاتی قوت سے چھٹانک دو چھٹانک پاؤ دو پاؤ یا زیادہ سے زیادہ سیر آدھ سیر کے ہی پتھر اٹھا کر پورے زور سے پھینک سکتا ہے، من دو من کا پتھر لڑھکا تو سکتا ہے مگر اٹھا کر پھینک نہیں سکتا۔

ادھر نصِ قرآن ترمیھم سے یہ واضح ہے کہ یہ پتھر جن سے پتھراؤ کیا گیا ہے لڑھکائے یا گرائے نہیں گئے بلکہ پھینکے گئے ہیں۔ ترمی کے معنی ہی پھینکنے کے ہیں، گرانے اور لڑھکانے کے نہیں ہیں۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ چھوٹی موٹی پتھریاں یا سنگریزے ہی قریش اٹھا کر پھینکتے رہے ہوں گے نہ کہ من دو من کی چٹانیں، تو کیا کسی موٹی سے موٹی عقل میں یہ بات آسکتی ہے کہ ہاتھیوں کا جرار لشکر پاؤ دو پاؤ یا سیر آدھ سیر پتھریوں سے اور وہ بھی بضربِ انسانی جو کہ خرقِ عادت بھی نہ ہو، اس طرح تباہ ہو جائے کہ اس کا بھرکس تک نکل جائے اور اسے کسی طرح موت سے پناہ نہ ملے؟

اگر اسے خرقِ عادت کہیں تو اول تو پرویز صاحب یہاں خرقِ عادت مانتے ہی نہیں، اور مانیں بھی تو قریش یا مشرکین مکہ کون سے اہل اللہ تھے کہ ان کے ہاتھوں پر ایسی کھلی کرامتوں کا ظہور ہوتا؟ پھر بیت اللہ کی حفاظت کا بھی بیچ نہیں کہ اسی کی کرامت کہہ دی جائے، اس لئے یہ خرقِ عادت بھی قرار نہیں پا سکتا۔

پس جب کہ پہاڑی کی پتھریوں سے یہ پتھراؤ کا افسانہ نہ عادت بن سکتا ہے نہ خرقِ عادت، تو کیسے تسلیم کرلیا جائے کہ یہ قریش کا فعل تھا اور محض ان کے دست و بازو کی طاقت سے ہاتھیوں کا یہ بے پناہ لشکر سب ختم ہو گیا۔

پھر اس سے بھی زیادہ حیرت ناک بات یہ ہے کہ ابرہہ کی یہ ہاتھی نشین مگر حد سے زیادہ احمق اور پاگل فوج اول تو گدھوں اور چیلوں کے سروں پر منڈلاتے چلے آنے سے ہی نہیں سمجھی تھی کہ اسے موت کی طرف ہنکایا جا رہا ہے اور وہ عنقریب مردار لاشیں بن کر لاش خوروں کی غذا بننے والی ہے، حالانکہ بقول پرویز صاحب اس وقت عام دستور تھا کہ گدھ چیل ایسے ایسے اجتماعات پر جمع ہی اُس وقت ہوتے تھے جب کہ انہیں اپنی فراست سے جماعت کے مردار بننے کا یقین ہو جاتا تھا، لیکن میدانِ جنگ میں اس فوج کی دانائی پر دانائی اور فراست پر فراست اور بھی قابلِ داد ہے کہ پہاڑیوں کے نیچے چپ چاپ کھڑی ہوئی پتھر پر پتھر کھاتی رہی اور اس حد تک پٹتی رہی کہ بھرکس نکل والیا، لیکن نہ اسے میدان سے ہٹنے کی سوجھی نہ بھاگ جانے کو راستہ ملا، نہ وہ راستہ ہی یاد رہا جس سے آئی تھی، بھلا ہاتھی چھوڑ کر پہاڑیوں پر چڑھ جانے اور قریش کا مقابلہ کرنے یا پہاڑیوں کی گھاٹیوں اور دروں میں آڑ لینے کی تو کیا سوجھتی؟

درحالیکہ پرویز صاحب کے قول کے مطابق اسے تو چھپنے اور آڑ لینے کی پہلے سے پوری مشق بھی تھی، وہ تو اپنے مستقر ہی سے چھپتی چھپاتی اور بچتی بچاتی آ رہی تھی، تو اسے یہاں چھپ جانا یا جان بچا لینا کیا مشکل تھا؟ مگر یہ فوج کچھ دانا ہی ضرورت سے زیادہ واقع ہوئی تھی کہ جیسے گھر سے پورے راستہ وادیوں میں بلا ضرورت چھپتے ہوئے آنا اس کی دانائی کا ایک بڑا نشان تھا، ویسے ہی ان پہاڑی دامنوں میں مار کھانے کی خاطر نہ چھپنا بھی عقلمندی ہی کا ایک بڑا نشان تھا، اور یا پھر سب سے بڑی عقلمندی اس واقعہ نگار کی ہے جس نے اس واقعہ کی یہ عجیب و غریب تفصیلات بیٹھ کر تصنیف کیں۔

بہر حال سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ ہاتھی جو اپنے فولادی سروں پر لوہے کے انکسوں کی مار کو بھی نہیں مانتے قریش کی ان پتھریوں کے سامنے کیوں اس طرح سرِ تسلیم خم کر کے کھڑے ہو گئے کہ اپنا بھرکس ہی نکلوا کر ہٹے۔

اور پھران ہاتھیوں سے بھی زیادہ طاقتور وہ قریش تھے کہ ہاتھیوں کے بھرکس نکلنے تک جو عادۃً ایک طویل مدت میں نکل سکتا تھا، اس پتھراؤ میں اپنے فولادی دست و بازو ہلاتے رہے، جنہوں نے تھکنے یاسست ہونے کا نام تک نہیں لیا، جب تک کہ ہاتھیوں کو پتھریوں سے ختم نہ کرلیا۔

اگرانصاف سے کام لیا جائے تو ہمارے نزدیک یہ افسانہ نہ تو ابرہہ کی حماقت کا مرقع ہے نہ کہ قریش کی عقلمندی کا، بلکہ صرف پرویز صاحب کے تخیل کی بلند پروازیوں کا ایک نمونہ ہے اور بس۔ یہ الگ بات ہے کہ انہیں ان ستم ایجادیوں کی مشق قرآن اور خدا کے کلام پر نہ کرنی چاہئے تھی، خیال آفرینیوں کے لئے بہتیرے میدان خالی پڑے تھے جن میں طبع آزمائی کی جاسکتی تھی، قرآن کی نوک پلک کترنے سے عقلمندیوں میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا بلکہ عقلمندوں کی ہنسی اور عام مخلوق کی ہنسائی میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

بہرحال قریش کے پتھراؤ کا یہ بھدا تخیل کلمۂ سجیل اور کلمۂ ترمیھم دونوں سے مردود ٹھہرتا ہے، کیونکہ مٹی کی بنی ہوئی کنکریوں سے تو قریش کا پتھراؤ عقلاً قابل تسلیم نہیں ٹھہرتا، اور ہاتھیوں کے مناسب وزنی پتھر اٹھا اٹھا کر پھینکتے رہنے کا قصہ عادۃً قابل تسلیم نہیں ٹھہرتا، اس لئے عقلاً و عادۃً دونوں طرح یہ افسانہ مردود ہوکر واضح ہوتا ہے کہ اس پتھراؤ کا فاعل قریش نہیں بلکہ طیرًا ابابیل تھے جو خرق عادت کے طور پر یہ کنکریاں اپنی چونچوں اور پنجوں میں لائے اور پتھراؤ کے ذریعہ ابرہہ کا بھرکس نکال گئے اور یہ کہ ترمیھم واحد حاضر کا صیغہ نہیں جس پر پرویزی عمارت کھڑی تھی بلکہ مؤنث غائب کا صیغہ ہے جو تمام مفسرین کی تحقیقات کا مبنیٰ ہے۔

الحاصل جملہ ترمیھم کا مفاد بھی وہی تخریب اصحاب الفیل ثابت ہوا جس میں قریش کے کسی عمل یا ان کی نفع رسانی کا کوئی ادنیٰ دخل نہیں۔ اس لئے کلمہ ارسل علیھم اور ترمیھم پر خواہ سیاق وسباق سے ملا کر نظر کرو یا الگ الگ مستقلاً دیکھو، بہردوصورت ارسالِ طیور کا واضح اور واحد مقصد بھی تباہیٔ ابرہہ نکلتا ہے جو قریش کے توسط سے پاک ہے، نہ ان میں قریش کا کوئی ادنیٰ ذکر ہے نہ ان کی نفع رسانی کا التزام کیا گیا ہے۔ ہاں اگر ابرہہ کی تباہی سے انہیں قدرتاً نفع پہنچ گیا ہو تو اس سے انکار نہیں مگر یہاں اس سے بحث نہیں، یہاں بحث ایک شئے کے التزام میں ہے جو کسی کارروائی کا ارادی

مقصد ٹھہرا کر اس کی غایت وغرض بنایا گیا ہو، اور جب ارسالِ طیور کا مقصد قریش کی منفعت نہ رہی جس کی صورت وہی خبر رسانی تھی تو آگے باخبر ہو کر ان کے پہاڑیوں پر چڑھنے اور پتھراؤ کرنے کے افسانے پھر بے معنی اور مہمل ہو گئے، اور وہی طیور کے پتھراؤ کی حقیقت باقی رہی جس سے نمایاں ہو گیا کہ ترمیھم کا فاعل پرندے ہیں اور وہ جمع غائب کا صیغہ ہے نہ کہ واحد حاضر کا، جس کا فاعل قریش ہوں۔

اندریں صورت پتھراؤ کا قصہ قریش کی طرف منسوب کرنا درحقیقت بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ کی (با) کی، فِیْ تَضْلِیْلٍ کی (فاء) کی، عَلَيْهِمْ کے (علیٰ) کی، طَيْرًا کی صفتِ ابابیل کی، تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ کی صفتِ سجیل کی اور اوپر سے شرعی اور عقلی ذوق کے کتنے ہی تقاضوں کی کھلی تکذیب کرنا ہے، جس کی ہمت اگر کوئی کر سکتا ہے تو وہ شاید پرویز صاحب ہی ہو سکتے ہیں۔ عیاذاً باللہ۔

پھر ایک ان حروف اور کلمات ہی کی تکذیب کیا، اگر پرویز صاحب کی اس توجیہ کو برقرار رکھا جائے کہ پتھراؤ قریش کا فعل تھا، پرندوں کا نہ تھا، تو میں کہتا ہوں کہ پوری سورت ہی کے مجموعی بیان کی تکذیب لازم آتی ہے، بلکہ پوری سورت کا بیان ناتمام، مضمون خبط، مضامین کے حصے بے ربط اور بے جوڑ ہو جاتے ہیں، جس سے سورت کی شوکتِ بیانی اور اعجازِ کلامی سب ختم ہو جاتی ہے۔

کیونکہ اس سورت میں ہر اگلا جملہ پچھلے کی تفصیل اور اس سے پیدا شدہ سوال کا تشفی بخش جواب ہے۔ مثلاً جب کہا گیا کہ لوگو تمہیں کچھ پتہ بھی ہے کہ تمہارے پروردگار نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیا کیا۔

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ۝

تو قدرتاً سوال پیدا ہوا کہ ہاں کیا کیا؟ تو جواب ملا کہ اللہ نے ان کی تدبیر باطل کر دی۔

اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَ هُمْ فِیْ تَضْلِيْلٍ۝

اس اجمال پر پھر سوال پیدا ہوا کہ کس طرح؟ تو جواب ملا کہ اللہ نے ان پر پرندوں کی فوج در فوج ٹکڑیاں مسلط کر دیں۔

وَاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ۝

اس پر پھر سوال پیدا ہوا کہ اچھا ان پرندوں نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا؟

اب اگر مفسرین کی مشہور تفسیر لی جائے تو اس کا سوال سیدھا سا جواب ہوگا کہ ان پرندوں نے ان پر پتھراؤ کیا۔

تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍo

اور اُنہیں کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دیا۔

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُوْلٍo

لیکن پرویز صاحب کی نئی تفسیر کی رو سے جب کہ یہ پرندے پتھراؤ کے لئے آئے ہی نہ تھے تو قرآن اس سوال کے جواب میں کیا بول سکتا تھا، وہ ایک دم خاموش ہوگیا، حالانکہ جب قرآن نے فعلِ الٰہی کا ثمرہ تضلیلِ کید بیان کیا اور تضلیلِ کید کی صورت ارسالِ طیور ظاہر کی، تو اس ارسالِ طیور اور آمدِ طیور کا بھی تو کوئی نتیجہ اسے بیان کرنا چاہئے تھا کہ آخر پرندوں نے آکر کیا کیا؟ جنہیں بڑی شدومد سے بھیجا گیا تھا، اور جن کے لئے ابتداءِ صورت سے بہت اہم عنوانات سے تمہیدیں اٹھائی گئی تھیں۔ اگر پرویزی توجیہ کی رو سے ان پرندوں نے کچھ کیا ہوتا تو قرآن بتلاتا، وہ تو سوائے اس کے کہ ارسالِ الٰہی سے آکر لاش خوری کی طمع میں اصحابِ فیل کے سروں پر منڈلانے لگے اور کوئی بھی فعل ان سے سرزد نہیں ہوا، اور ہوتا بھی کیسے جب کہ وہ اصحابِ فیل کو مارنے تو آئے ہی نہ تھے بلکہ مرے ہوؤں کو کھانے آئے تھے، تو ان کے عمل کا میدان تو ابرہہ کے تباہ ہوجانے کے بعد لاشوں ہی کا میدان ہوسکتا تھا، اس لئے وہ اس کے سوا کر بھی کیا سکتے تھے کہ اصحابِ فیل کی موت کے انتظار میں امیدوارانہ منڈلاتے رہیں۔

پس جب کہ نہ ارسل علیھم سے ہی ان پرندوں کی کوئی کارگزاری مفہوم ہوئی جو ابرہہ کی تعذیب کا ذریعہ بنتی، اور نہ ترمیھم کا کلمہ میں ہی جس میں تباہیٔ ابرہہ کا ذکر چھیڑا گیا ہے، ان پرندوں کی کسی کارروائی کا ذکر ہے تو اس صورت میں ارسالِ طیور کی کوئی غرض وغایت بھی معلوم نہ ہوئی اور پرندوں کا کوئی فعل بھی نہ کھلا، جس سے اصحابِ فیل تباہ ہوتے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ قرآن پرندوں کے فعل اور ان کے ارسال کی غرض وغایت کے بارہ میں

ساکتِ محض بلکہ معطل ہو کر رہ گیا اور سورت کا وہ پُر شوکت بیان جو سائلوں کی تشفی کرتا آ رہا تھا، یہاں پہنچ کر منقطعِ ناتمام اور غیر شفا بخش رہ گیا۔

قرآن کی خوش قسمتی کہیئے یا مسلمانوں کی بد قسمتی کہ پرویز صاحب موجود تھے، انہیں لاج تھی کہ انہی کی اس توجیہ سے قرآن پر یہ انقطاعِ مضمون اور سکوتِ عجز کا الزام آیا ہے، اس لئے انہوں نے بروقت قرآن کی مدد کی اور ارسالِ طیور کی غرض وغایت نیز طیور کی کارگزاری کی بابت آپ نے نہایت حسن سلیقہ کے ساتھ ارسل علیھم طیراً ابابیل کے آگے ایک آیت کا اضافہ فرمایا، گو اردو ہی میں سہی، جس کا عربی میں ترجمہ یہ ہے: لتقفوا علیٰ مجیئھم. یعنی خدا نے اصحابِ فیل پر پرندے مسلط کئے تا کہ تم اے قریش اُن کی آمد سے باخبر ہو سکو۔

اس پرویزی اضافہ سے خدا خدا کر کے پرندوں کے ارسال کی غرض وغایت معلوم ہوئی، مگر اس بیان میں چونکہ یہ اشکال تھا کہ پرندے مسلط تو ہوں اصحابِ فیل پر اور خبر رسانی کریں قریش کو، آخر اس کی صورت کیا ہو سکتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں قرآن پھر بدستور ساکت رہا اور اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا تو پرویز صاحب ہی نے پھر زحمت گوارا فرما کر قرآن میں ایک مضمون کا بطور تتمہ اور اضافہ فرمایا کہ:

> ”یہ طیراً ابابیل لاش خور پرندے تھے، اربابِ فراست میں سے تھے، بڑے دور بین تھے، چنانچہ لڑنے مرنے والی فوجوں پر بامید لاش خوری ان کے مرنے سے پہلے ہی ان پر جمع ہو جایا کرتے تھے۔ ابرہہ کے سر پر بھی اسی امید پر منڈلانے لگے جو وادیوں میں چھپتا چھپاتا آ رہا تھا، ان کی اڑان دیکھ کر قریش ابرہہ کی آمد سے باخبر ہو گئے۔“

پرویز صاحب کے اس تفصیلی اضافہ سے پرندوں کی خبر رسانی کی کیفیت معلوم ہوئی اور واضح ہوا کہ یہ پرندے ابرہہ کے قاتل نہ تھے بلکہ قریش کے مخبر تھے۔ یعنی اصحابِ فیل پر مسلط کئے جانے کے عنوان سے تو یہ مفہوم ہو رہا تھا کہ قرآن کے نزدیک یہ پرندے (خدائی ائیر فورس) خدائی ہوائی فوج کا ایک دستہ تھا جو ابرہہ پر فوج کشی کرنے کے لئے مسلط کیا گیا تھا، پرویز صاحب نے بتلایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ پرندے سی، آئی، ڈی کے چپراسی تھے جن کی اصلی غرض تو کھانا کمانا تھا، باقی حسن اتفاق سے مخبری کا کام بھی ان سے نکل آیا۔

پرویز صاحب کے اس اضافہ سے مضمونِ سابق کا اختتام تو پرندوں کی خبر رسانی پر آ کر ہو گیا اس سے ایک دوسری مشکل یہ پیدا ہو گئی کہ اس ارسالِ طیور کے بے ربط ذکر سے جن کے کسی فعل کو تباہیٔ ابرہہ میں دخل نہیں (کہ ان سے کوئی فعل ہی سرزد نہیں ہوا) تباہیٔ ابرہہ کا وہ قصہ جو بہترین ترتیب و نظم کے ساتھ اول سورت سے شروع ہو کر چلا آ رہا تھا، درمیان میں کٹ کر رہ گیا، کیونکہ تمہیدیں تو اٹھائی جا رہی تھیں اصحابِ فیل کی تباہی کی اور نتیجہ نکل آیا قریش کی خبر رسانی اور انتفاع کا، تمہیدوں کی رفتار سے اندازہ ہوتا تھا کہ شاید یہ پرندے ابرہہ کے حق میں عذاب لے کر آئے ہیں جیسا کہ کلمۂ عَلٰی سے واضح ہوتا تھا، مگر اچانک نکل آئے رحمت واسعہ جو قریش کے حق میں نازل ہوئی، گویا چلے تھے ملٹری کی ہوائی فوج بن کر، اور رہ گئے سی، آئی، ڈی کے چپراسی ہو کر۔

پس ان پرندوں کی مخبری کے قصہ نے تباہیٔ ابرہہ کے قصہ کو کاٹ کر اُدھر میں چھوڑ دیا اور بیچ میں قریش کا افسانہ چھیڑ دیا، اس لئے **ترمیھم** سے اس تباہیٔ ابرہہ کی داستان پھر از سرِ نو شروع ہوئی جس کا مضمونِ سابق سے کوئی ربط نہ رہا، کیونکہ مضمونِ سابق کا اختتام پرندوں کی اڑان پر ہوا تھا جو قریش کی باخبری کے لئے ارسال کئے گئے تھے اور مضمونِ لاحق کا آغاز پتھراؤ کے ذکر سے ہوا ہے جو اصحابِ فیل پر کیا گیا ہے۔

پس کہاں خبر رسانیٔ قریش اور کہاں سنگ باریٔ ابرہہ؟ جن میں کوئی ربط نہیں، یہاں قدرتاً یہ سوال پھر تشنۂ جواب رہتا ہے کہ آخر ابرہہ پر یہ سنگ باری کس نے کی؟ اور **ترمیھم** کا فاعل کون ہے؟ پرندے تو کر ہی نہیں سکتے تھے کہ وہ تو خبر رساں ایجنسی کے ہرکارے تھے، پھر کون آیا جس نے یہ مہم انجام دی؟ قرآن ان دونوں باتوں سے خاموش تھا، بالآخر پرویز صاحب نے ہی پھر کمر ہمت باندھی اور انتخابِ فاعل اور بیانِ ربط کے لئے **ترمیھم** سے پہلے ایک مضمون اور بالفاظِ دیگر گویا ایک لمبی آیت کا اور اضافہ اپنی طرف سے فرمایا:

> ’’کہ اے قریش! پرندوں کے ذریعہ تمہیں آمدِ ابرہہ کی اطلاع دینے کی غرض کوئی تماشہ نہیں تھا بلکہ تمہیں ابرہہ کی جنگ کے لئے ہوشیار اور تیار کرنا تھا تاکہ تم پہاڑیوں پر چڑھو، پتھر چگو، ابرہہ پر پھینکو اور ان کے ذریعہ ان ہاتھی والوں کا کچومر نکال دو، چنانچہ تم نے اس کی تعمیل کی کہ اصحابِ فیل پر تم نے پتھراؤ کیا: **تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍ**۔ جس سے ان کا بھرکس نکال دیا: **فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُوْلٍ**۔‘‘

پرویز صاحب کے اس اضافہ سے خدا خدا کر کے مضمونِ سابق کا تو نتیجہ منقح ہوا اور مضمونِ لاحق کے لئے تمہید فراہم ہوئی اور یہ راز کھلا کہ تَرْمِیْهِمْ کا فاعل قریش تھے جنہوں نے اصحابِ فیل پر پتھراؤ کیا، ورنہ لوگ اس الجھن میں رہتے کہ اصحابِ فیل کے سروں پر مسلط تو ہوئے تھے پرندے مگر ان کے تسلط کا تو کوئی ثمرہ اور ان پرندوں کا کوئی فعل ہی سامنے نہ آیا، تو پھر ابرہہ پر آخر یہ پتھراؤ کون کر گیا؟ اگر قریش نے کیا تو قریش درمیان میں کہاں سے گھس آئے اور کیوں آئے؟ پرویز صاحب کے اضافہ نے قریش کے درمیان میں گھس آنے کی صورت پر اس اضافہ شدہ آیت سے جو مضمونِ لاحق کی تمہید بنائی گئی ہے، روشنی ڈالی۔

پس اگر پرویز صاحب درمیان میں پڑ کر قرآن کی مدد نہ کریں تو سورت کے مضمونِ اول (تباہیٔ ابرہہ) کا پہلا ٹکڑا تو بے نتیجہ رہ جاتا اور یہ دوسرا ٹکڑا بے مقدمہ اور اس طرح سورت کے یہ دونوں ٹکڑے ناتمام اور ادھورے بھی رہ جاتے اور آپس میں بے ربط اور بے جوڑ بھی ہوتے، اور بیانِ واقعہ کی تکمیل اس وقت تک کسی طرح نہ ہوسکتی، جب تک کہ قرآن میں ان چند پرویزی آیتوں کا اضافہ نہ کیا جاتا۔

غور کرو کیا اس قسم کی بے جوڑ توجیہات کو کوئی دانشمند انسان خرافات اور مزخرافات سے زیادہ اہمیت دے سکتا ہے؟ اور کیا قرآن میں ایسے کتر بیونت کو تحریف کے سوا بھی کسی عنوان سے یاد کیا جاسکتا ہے؟ یہ قرآن سے قرآن کو سمجھنے کے دعویدار یا تو اس درجہ محتاط بننے لگتے ہیں کہ تفسیر قرآن کے سلسلہ میں حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ناقابلِ اعتبار ٹھہرا کر ردّی کے ٹوکرے میں پھینک دینے سے نہیں چوکتے، اور جب یہی حضرات اپنی اغراضِ فاسدہ کو قرآن کے سر تھوپنے پر آتے ہیں تو قرآن میں اپنے ذاتی ہذیانات تک کے اضافوں سے بھی نہیں شرماتے۔ اسی سورۂ فیل کی تفسیر میں یا تو ابرہہ کے متعلق وہ مسلسل حقائق جو تاریخ کے معتبر اوراق اور متدیّن مفسّروں کے سینوں میں محفوظ چلے آرہے تھے، ان لوگوں کے نزدیک محض رواجی کہانیاں تھیں، جن کا قرآن کی شرح وتوضیح میں بھی لینا گناہ تھا، اور ان کے دماغوں کے تراشیدہ وہ بھدّے اور بے جوڑ تخیلات جن کو خمارِ گندم کے دماغی بخارات سے زیادہ کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے، قرآنی مفہومات کے اس درجہ میں موقوف علیہ بن

گئے کہ ان کے بغیر اصل مدلولِ قرآنی کی تکمیل بھی ناممکن ہوگئی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے اس کے سوا کیا کہا جائے کہ قرآن ان کے ہاتھوں میں کھلونا اور ان کے جی بہلانے کا ایک تفریحی سامان ہے، اگر ان کا جی چاہے تو پورے قرآن کو اپنے اوہام وخیالات پر بھی ڈال دینے سے نہ رکیں، اور اگر جی نہ چاہے تو خود صاحبِ قرآن کے توضیحی بیانات کو بھی ردی کے ٹوکرے میں پھینک دیں۔ پس خواہ قرآن بنے یا بگڑے مگر قرآنی حقائق کے نام سے ان کے تخیلاتِ فاسدہ اور اوہامِ کاسدہ پر کوئی آنچ نہ آنے پائے۔ اسی قسم کے افراد قرآن کے نام سے در حقیقت اپنے مزعومات کی اشاعت اور اس کے حقائق کے عنوان سے اپنے منصوبوں کی رعایت کر کے زمانۂ حال کی گمراہی میں اضافہ کر رہے ہیں وہ عنوان کے درجہ میں **حسبنا کتاب اللّٰہ** کہتے ہیں مگر معنون کے درجہ میں **حسبنا انفسنا** دل میں چھپائے ہوئے ہیں۔

بہر حال پتھراؤ کا فاعل قریش کے ماننے میں سورۂ فیل کے مسلسل مضمون کے ٹکڑے بھی ہوجاتے ہیں، نظامِ بلاغت اور کلام کی اعجازی حدود بھی شکستہ ہوجاتی ہیں۔ اثناءِ مضمون میں غیر متعلق اور غیر ثابت شدہ بحثیں بھی درمیان میں گھس آتی ہیں اور مسلمہ تاریخی حقائق اور تاریخی شہادتوں کا خون بھی ہوجاتا ہے، بخلاف تفسیر معروف کے جب کہ پتھراؤ کا فاعل پرندے ہوں کہ اس پر یہ اشکالات سرے سے وارد ہی نہیں ہوتے، کیونکہ اسی سابقہ منوال تفصیل بعد الاجمال کے مطابق پیدا شدہ سوال پر جب یہ کہا گیا کہ ہاں پھر ان پرندوں نے اصحابِ فیل کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ تو بلا پرویز صاحب کی مدد کے خود قرآن کا سیدھا جواب یہ ہوتا ہے کہ تَرْمِیۡهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّیْلٍ ان پرندوں نے اس پر مسلط ہوکر خوب سنگ باری کی اور انھیں کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دیا۔

اس صورت میں نہ مضمون درمیان میں کٹتا ہے، نہ ایک مضمون کے دو بنتے ہیں، نہ دو کا ناقص ہونا لازم آتا ہے، نہ کوئی درمیانی بے ربطی پیدا ہوتی ہے، بلکہ پوری سورت میں وہی تفصیل بعد الاجمال کا مکمل مرقع قائم رہتا ہے اور اول سے آخر تک ایک ہی سیاق باقی رہتا ہے، بلکہ ساتھ ساتھ ایک عظیم فائدہ یہ بھی ہاتھ سے نہیں جاتا کہ اس صورت میں بیان شدہ افعال کی یکسانی میں بھی کوئی فرق نہیں آتا اور ایک نوعِ افعال کے درمیان کسی غیر کا فعل مخل بھی نہیں ہوتا جو ذوقی لحاظ سے حسنِ

کلام کی ایک اعلیٰ مثال سمجھی گئی ہے۔ کیونکہ اس سورت میں شروع سے لے کر اخیر تک اصحابِ فیل کی تباہی کو حق تعالیٰ نے اپنا فعل اور اپنی ہی تعذیبی کارروائی بتلایا ہے، چنانچہ **کیف فعل، الم یجعل، ارسل** اور **فجعلھم** تمام افعال کا فاعل ذاتِ حق ہے، فعلِ الٰہی، جعلِ الٰہی، ارسالِ الٰہی اور آخرش نتیجہ کا جعلِ الٰہی سب خدا ہی کے افعال ہیں۔

جس سے واضح ہے کہ ابرہہ کی بربادی کا ذاتِ حق کو حد درجہ اہتمام تھا کہ اس کی تباہی کا بذات خود اپنے افعال سے تکفّل فرمایا اور ساری تعزیری کارروائی خود ہی کی، تضلیلِ کید یعنی ابرہہ کی تدبیر کو بیکار بھی خود ہی کیا، اس پر پرندے بھی خود مسلط کئے، اس کو کھائے ہوئے بھس کی طرح بھی خود ہی کیا۔ غرض ابرہہ کی بربادی کا کوئی کام بھی کسی دوسرے کے فعل پر نہیں چھوڑا۔

ظاہر ہے کہ اگر ان تمام افعالِ باری کے درمیان قریش کے فعل سے ابرہہ کی تباہی مان لی جائے تو افعال میں تشتّت بھی پیدا ہو جاتا ہے اور یکساں افعالِ باری کے سلسلہ میں فعلِ عباد آ کر مخل بھی ہو جاتا ہے، حالانکہ تشتّتِ ضمائر یا تشتّتِ افعال یا فاصلۂ اجنبی بلیغ کلام کے حق میں عیب شمار کئے گئے ہیں، نیز یہ خرابی بھی رونما ہوتی ہے کہ کریں ایک کام کو براہِ راست حق تعالیٰ اور پھر وہ اسے اپنی ہی کارروائی بتلائیں، وہی قدرتی فواعل سے تضلیلِ کید کریں، وہی پرندوں کی تعزیری پولیس مسلط کر دیں، وہی انھیں کھائے ہوئے بھس کی طرح بنائیں، یعنی مقدمہ اور نتیجہ سب خدا ہی کا فعل ہو، مگر اس ساری کارروائی کو نتیجہ کے وقت لے اڑیں قریش، اور اللہ کی ساری کارروائی نامزد اُن کے ہو جائے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کھیتی کے لئے زمین میں دانہ ایک شخص ڈالے، پھر پانی بھی وہی دے، تردّد بھی وہی کرے، حفاظت کے فرائض بھی وہی انجام دے، مگر جب کھیتی پھل لائے تو دعویدار بن کر کوئی دوسرا کھڑا ہو جائے کہ یہ سب ثمرہ میرا ہے اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔

سو جس طرح ایک قابل جج کی عدالت سے اس مدعی کو نکال باہر کیا جائے گا ایسے ہی عقلِ سلیم اور ذوقِ صحیح کی عدالت سے قریش کو مدعیٔ پتھراؤ بنا کر کھڑا کرنے والے بزرگ بھی اسی سلوک کے مستحق ہو سکتے ہیں جس کا مستحق یہ فرضی مزارع ہوا تھا، لیکن اگر اس پتھراؤ کا فاعل پرندے تسلیم کئے جائیں جیسا کہ واقعہ ہے تو پھر یہ پراگندگیٔ افعال اور تفاوتِ نسبت کی خرابیاں پیدا نہیں ہو سکتیں،

کیونکہ پتھراؤ گو بظاہر پرندوں کا فعل ہے، مگر بحقیقت یہ پرندوں کا فعل خدا ہی کے فعل کا تتمہ بلکہ فعلِ خداوندی ہی شمار کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں پرندوں کا یہ پتھراؤ خود ان کے کسی ادراک وشعور کا نتیجہ تو ہو نہیں سکتا کہ نہ تو وہ ابرہہ کے کفر واسلام یا دوستی ودشمنی کا احساس کر کے پتھراؤ کر سکتے تھے اور نہ یہ پتھراؤ اُن کی حیوانی طبیعت کا ثمرہ ہوسکتا تھا۔ ان کی حیوانی جبلت تو انسانوں سے وحشت کھا کر بھاگنے کی تھی نہ کہ چہار طرف سے گھیر کر تنظیم کے ساتھ ان پر سنگ باری کرنے کی، اور ظاہر ہے کہ خلافِ جبلت وعادت یعنی خرقِ عادت کے طور پر جو فعل کسی سے سرزد ہو وہی فعلِ خداوندی کہلاتا ہے، چنانچہ خوراق ومعجزات کو باوجود انسانوں کے ہاتھ پر ظاہر ہونے کے فعلِ خداوندی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ انسانوں کی خلقی جبلت وطاقت اور مستمر عادت کے خلاف بلا مداخلتِ طبیعت ان سے سرزد ہوتے ہیں، اس لئے ان طیور کا یہ پتھراؤ بلاشبہ فعلِ خداوندی ہوگا گو پرندوں سے سرزد ہو۔

پس اس اصول پر ترمیھم کا فاعل جب کہ طیرًا ابابیل مان لئے جائیں تو افعالِ خداوندی کا وہ مرتب سلسلہ جو کیف فعل ربك سے چلا تھا بلا تخلل اور بلا مداخلتِ فعلِ غیرے قائم رہے گا اور آخر تک کوئی ایک فعل بھی عباد کا درمیان میں نہیں آسکے گا جو انتشارِ کلام کا سبب یا حسنِ نظام کے منافی ہو۔

بخلاف اس کے کہ ترمیھم کا فاعل اگر قریش ہوں تو یہ پتھراؤ فعلِ خداوندی قرار نہیں پاسکتا تھا، کیونکہ قریش کا پتھراؤ اسبابِ ظاہری کے ماتحت ان کا ارادی اور طبعی فعل ہوسکتا ہے جو ان کی عادت وطاقت سے باہر نہیں ہوسکتا، پھر اسے انتقامی جذبات سے بھی پُر ہونا چاہیے، اس لئے نہ وہ خرقِ عادت ماننے کے لئے تیار ہیں اور اس لئے وہ فعلِ خداوندی بھی نہیں کہا جاسکتا جس سے وہی افعالِ باری کے درمیان فعلِ عباد کا تخلل ہو کر تشتّتِ افعال اور تشتّتِ نسبت کا عیب کلام میں پیدا ہوجاتا ہے، یعنی ہم نوع افعال کے درمیان ایک اجنبی اور غیر متعلق فعل کا فاصلہ بھی آجاتا ہے اور تمام افعالِ الٰہیہ کی ایک خارق عادت اور محیر العقول طاقت کی کارروائی بشری صنعت کی طرف منسوب ہو کر پھس پھسی پڑ جاتی ہے، جس سے کلامِ الٰہی اور شانِ الٰہی بری ہیں۔

بہرحال تَـرْمِیْھِمْ کو واحد حاضر کا صیغہ مان کر اگر پتھراؤ کی نسبت قریش کی طرف کر دی جائے

تو علاوہ قواعدِ نحو کی متعدد خلاف ورزیوں کے عربیت کے ذوق پر سورت میں تفصیل بعد الجمال کی مسلسل ترتیب بھی بگڑ جاتی ہے، درمیانی انتزاعی سوالات کے جوابات کا تسلسل بھی منقطع ہو جاتا ہے، افعالِ خداوندی کا مرتب سلسلہ بھی درمیان سے کٹ جاتا ہے، ایک مضمون کے دو ٹکڑے بھی ہو جاتے ہیں اور وہ دونوں ناتمام اور ادھورے بھی ثابت ہوتے ہیں، پھر باہم بے جوڑ بھی بن جاتے ہیں جو خدا کے کلام کو ایک ایسا بے ربط اور بے معنی کلام بنا دیتے ہیں کہ تمام بشری کلاموں کو بھی اس سے عار آنے لگتا ہے۔ عیاذً اباللہ

اگر پرویز صاحب کو ان امور سے کوئی عار نہیں آتا تو نہ سہی مذاقِ سلیم اور فہمِ مستقیم تو اس بناوٹی تفسیر کو جو ہم رنگِ تحریف ہے، کبھی قبول نہیں کر سکتا۔

بہر حال یہ کافی روشنی میں آ گیا کہ **ترمیهم** مضمون و معنی کے لحاظ سے مذکر حاضر کا صیغہ نہیں بن سکتا، اور اگر پرویز صاحب کا یہ اختراعی دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ **ترمیهم** مذکر حاضر کا صیغہ ہے جس کا فاعل قریش ہیں اور پتھراؤ کی نسبت انکی طرف کی جائے، تو نہ صرف تاریخ و تفسیر سلف ہی کا متعلقہ نظام بگڑ جاتا ہے بلکہ خود نظمِ قرآن میں بھی ایسی ایسی خرابیاں رونما ہو جاتی ہیں جو کلامِ ربانی ہی نہیں کسی شائستہ بشری کلام کیلئے بھی زیبا نہیں ہو سکتیں، اور نہ صرف نازیبا بلکہ ان کے ہوتے ہوئے اس سورت کا نظم، اس کا موضوعِ بحث اور اس کا محطّ فائدہ سب ہی کچھ الٹ کر قصہ کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے۔

اب اس کے بعد اگر **ترمیهم** کو لفظی حیثیت سے دیکھئے اور فنونِ عربیت و بلاغت کی رو سے اس کے واحد یا جمع ہونے پر غور کیجئے تب بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اسے صرف مؤنث غائب ہی کا صیغہ ہونا چاہئے نہ کہ واحد حاضر کا، ورنہ واحد حاضر ماننے میں فنی حیثیت سے پھر ویسی ہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جن سے کلام کا حسن اور شیوۂ بلاغت پامال ہو کر رہ جاتا ہے، چہ جائیکہ کلام میں کلامِ خداوندی ہونے کی شان باقی رہے، کیونکہ واحد حاضر ماننے کی صورت میں پہلا سوال تو وہی ہوگا جو ڈاکٹر احمد اللہ خاں صاحب نے کیا تھا، کہ اس واحد کے صیغہ میں قریش کی جماعت کیسے داخل ہو سکتی ہے؟ جس کا داخل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ پتھراؤ کو آپ کسی ایک کی طرف نہیں بلکہ پوری جماعتِ قریش یا اہل مکہ کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔

اس کے جواب میں پرویز صاحب نے ارشاد فرمایا کہ بلاشبہ یہ صیغہ تو واحد کا ہے مگر اس کا مفہوم جمع کا ہے۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ واحد وجمع میں اتحادِ مفہوم کا دعویٰ تو بجائے خود ہے، حذاق ائمہ لغت اور رؤساءِ بلاغت کے نزدیک تو لغتِ عرب کے دو لفظوں میں ترادف کا دعویٰ بھی مشکل ہے، ان کے نزدیک ہر ہر لفظ اور ہر ایک صیغہ اپنی وضع کے لحاظ سے اپنا جدا ہی مفہوم رکھتا ہے جس میں کوئی نہ کوئی معنوی خصوصیت ایسی ہوتی ہے جو اس کے دوسرے مماثل میں نہیں ہوتی، اس لئے ان کے اصول پر دو لفظ متقارب المعنیٰ تو ہو سکتے ہیں لیکن مترادف المعنیٰ نہیں بن سکتے، چہ جائیکہ دو صیغے اور وہ بھی واحد وجمع کے، متحد المفہوم بن جائیں جن کی لفظی وضع اور معنوی حیثیت میں زمین وآسمان کا فرق بلکہ تغایر کی نسبت ہے۔

پرویز صاحب نے ترمی اور الم تر کا فاعل ایک بنا کر الم تر کو جمع کا ہم مفہوم ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم سے کئی الم تر کی نظیریں پیش کی ہیں جن میں ان کے نزدیک جمع کا مفہوم لیا جانا ناگزیر ہے، لیکن ہمارے نزدیک اتحادِ مفہوم کا دعویٰ وہاں بھی غلط اور لغتِ عرب کی تکذیب ہے۔

ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ واحد وجمع میں باوجود تغایرِ مفہوم کے ایک دوسرے کے معنی مراد لئے جاسکتے ہیں، لیکن میں عرض کروں گا کہ ان کی پیش کردہ مثالوں کے الم تر میں واحد سے جمع کے معنی مراد لئے جانے بھی ضروری نہیں ہیں، ہوسکتا ہے کہ وہاں واحد سے واحد ہی کے معنی مراد ہوں اور ان تمام الم تر کے صیغوں کا فاعل واحد مخاطب ہو، یہ جداگانہ بات ہے کہ وہ واحد مخاطب کوئی معیّن فرد نہ ہو بلکہ جماعت کا ہر وہ فرد ہو جو اس تخاطب کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس صورت میں ان صیغہائے الم تر کے مخاطب دنیا کے تمام انسان ہو سکتے ہیں مگر نوبت بنوبت اور علی البدلیّت یعنی ہر ہر واحد غیر معیّن طریق پر ایک ہی ایک ہو کر الم تر کا مخاطب بنتا رہے گا اور مخاطب بن جانے کے بعد گویا اس کے فاعل ہونے کی تعیین ہوتی رہے گی جس کا علم بھی تعیین سے پہلے کسی کو ہونا ضروری نہیں ہے۔

اندریں صورت اس قسم کے عبرت آمیز صیغہائے الم تر کے مخاطب تو یقیناً بہت سے ہو جائیں گے مگر ہوں گے ایک ہی ایک ہو کر مجموعی حیثیت سے نہیں کہ جس سے اس صیغہ کو معنیً جمع کہہ دیا

جائے، ورنہ پھر اس صیغہ کا واحد لانا ہی عبث ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام الم تر کے صیغے مفہوم کے لحاظ سے تو جمع تھے ہی نہیں، اب مراد کے لحاظ سے بھی ان کا جمع ہونا ضروری نہ ہوا، بلکہ واحد ہی رہے، اور جب کہ پرویز صاحب کے اس قیاسِ تمثیلی میں مقیس علیہ کے کسی الم تر کا بھی مفہوماً یا مراداً جمع ہونا ضروری نہ نکلا تو پھر سورۂ فیل کے الم تر میں یہ جمع کے معنی کہاں سے آجائیں گے، جو محض ان صیغوں پر قیاس کر کے مانے گئے تھے، کیونکہ جو چیز مقیس علیہ میں نہیں ہوتی وہ مقیس میں بھی نہیں آسکتی۔

رہا یہ کہ ان کی پیش کردہ مثالوں میں بقول پرویز صاحب کے الم تر کے واحد سے جمع مراد لئے جانے کی مجبوری یہ ہے کہ آگے انہی الم تر کے وحدانی مخاطبوں کو یذھبکم اور سخر لکم وغیرہ میں بصیغہ جمع خطاب کیا گیا ہے۔ اگر الم تر کا فاعل جمع نہ لیا جائے تو سابق ولاحق میں خطاب کی یکسانی باقی نہ رہے گی، تو میں عرض کروں گا کہ یہ یکسانی قائم رکھا جانا ہی یہاں کب ضروری ہے، بلکہ شاید یہ زیادہ قرینِ بلاغت ہو کہ الم تر اپنی وحدت پر رہے اور سخر لکم وغیرہ اپنی جمعیت پر، کیونکہ الم تر سے تو خطابِ عبرت مقصود ہے اور اس کے لئے اجتماعی حیثیت ضروری نہیں، اور سخر لکم سے بیان تسخیر عالم مقصود ہے جو تنہا تنہا ایک ایک انسان کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ نوع کے لئے ہے، اور پھر اس میں تسخیر کے بہت سے افراد وہ ہیں جو انسانوں کی اجتماعی حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں، اس صورت میں آخر اس میں کیا حرج ہے کہ عبرت دلانے کے لئے تو الم تر میں سب کو الگ الگ پکارا گیا، اے زید! اے عمرو! اے فلاں! اور تسخیر مجموعی دکھلانے کے لئے سخر لکم وغیرہ میں سب کو ملا کر خطاب کر دیا گیا، جن میں یہ زید عمرو بکر بھی داخل ہو گئے، اور خلاصۂ مضمون یہ ہو گیا کہ اے زید و اے عمرو وغیرہ اپنی جماعتی حیثیت پر غور کرو کہ تم سب کے لئے ہم نے جہانوں کو مسخر کر دیا ہے۔ پس کیا مجبوری ہے کہ سخر لکم کی جمعیت کی وجہ سے الم تر کی وحدت کو کھو دیا جائے، جیسا کہ الم تر کی وحدت کی مجبوی سے سخر لکم کی جمعیت کو فنا نہیں کیا گیا۔

اس میں دونوں کلمے اپنی اپنی وضع کا مفاد پیش کرتے رہیں گے جیسے اصول کا قاعدہ ہے کہ ”المطلق یجری علٰی اطلاقه و المقید علٰی تقییده“ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ

سحرلکم وغیرہ کی مجبوری سے وہاں الم تر کے صیغوں سے جمع ہی کے معنی مراد لئے جانے ضروری ہیں تو سورۂ فیل کے الم تر کے بعد کون سا ایسا جمع مخاطب کا کلمہ ہے جس کی مجبوری سے الم تر کو بھی جمع بنایا جانا ضروری ہے؟ اور جب نہیں تو اس الم تر کا ان پیش کردہ صیغہائے الم تر پر قیاس کرنا کیا قیاس مع الفارق نہ ہوگا؟ اس لئے استدلال کی بنا ہی منہدم ہوگئی، اور پرویز صاحب کا قیاس تمثیلی باطل ہوگیا۔ پس واحد وجمع میں اتحادِ مفہوم یا ترادفِ معنوی تو سرے ہی سے نہ تھا البتہ مراداً دونوں کا مصداق ایک ہوسکتا تھا سو یہاں وہ بھی ضروری نہ نکلا، اس لئے ثابت ہوا کہ یہاں الم تر ہر حیثیت سے واحد ہی کا صیغہ ہے اور اس کا مفہوم ومعنی بھی واحد ہی کا ہے نہ کہ جمع کا۔

اور جب کہ پرویز صاحب کا یہ دعویٰ کہ الم تر کا فاعل جماعتِ قریش ہے، ان کے بیان کردہ قیاسِ تمثیل کی بناء پر صحیح نہ ہوا تو ان کا یہ دعویٰ بلا دلیل رہ گیا۔

اس کے بعد اگر ذرا اور آگے بڑھو تو الم تر سے جمع مراد لینے کا یہ دعویٰ محض بلا دلیل ہی نہیں بلکہ خلافِ دلیل بھی ہے کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ واحد وحدت کے لئے وضع کیا گیا ہے جمع کے لئے نہیں، اس لئے واحد کو جمع کے لئے استعمال کیا جانا یقیناً اس کی اصل وضع کے خلاف استعمال ہوگا۔ اس کو فنّ عربیت میں مجاز کہتے ہیں، اور یہ فن کا مسلّم مسئلہ ہے کہ کسی کلمہ کو خلافِ وضع استعمال کرنا یعنی حقیقت چھوڑ کر مجاز پر آنا بلا کسی قرینۂ صارفہ کے جائز نہیں، کیونکہ کسی کلمہ کا حقیقت پر ہونا یعنی اپنے موضوع لہٗ میں استعمال ہونا تو کسی دلیل کا محتاج نہیں کہ وضعِ واضع خود ہی اس کی مستقل دلیل ہے، لیکن خلافِ وضع استعمال ہونا یعنی مجاز میں آجانا یقیناً ایسی دلیل کا محتاج ہے جو اس خلافِ وضع کام کی انجام دہی کی مجبوریوں پر دلالت کرے اور بتلائے کہ اس جگہ یا تو معنی حقیقی بن ہی نہیں سکتے تھے یا بن کر بہت سی خرابیوں کا موجب ہوتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

پس پرویز صاحب نے جب کہ الم تر واحد کو جمع بنا کر اس صیغہ کو اس کی اصل وضع کے خلاف استعمال کیا تو یقیناً اصل دلیل (یعنی وضعِ واضع) کی خلاف ورزی کی، لیکن اگر اس پر وہ کوئی مجبورکن قرینہ اور حجت پیش کردیتے جس سے واضح ہوتا کہ اُنہیں ترکِ حقیقت اور اختیارِ مجاز کی کیا مجبوری پیش آئی، تو یہ خلاف ورزی حدِ جواز میں آجاتی، مگر جب کہ ایسا نہیں کیا تو وجہِ جواز کے سامنے آئے

بغیر محض خلاف ورزیٔ اصل حجت ہی باقی رہ گئی، جس کا اُنہیں کوئی حق نہیں، اس لئے الم تر کو جمع کے معنی میں لینا خلافِ دلیل بھی نکلا۔

خلاصہ یہ کہ پرویز صاحب کا الم تر سے صیغۂ واحد کو مفہوماً جمع کہنا تو سرے سے غلط تھا کہ واحد و جمع میں اتحادِ مفہوم ہو ہی نہیں سکتا، پر اس سے جمع مراد لینا بے دلیل بھی نکلا کہ ان کا قیاسِ تمثیلی ایک درمیانی احتمال آجانے اور مقیس و مقیس علیہ میں کسی علتِ جامعہ کے نہ ہونے کے سبب غلط تھا اور اوپر سے خلافِ دلیل بھی نکل آیا کہ خلاف ورزیٔ حقیقت بلا وجہ دلیل اصلی کا معارضہ ہے اس لئے الم تر سے جمع کے معنی مراد لئے جانے کی کوئی بھی صورت نہ رہی کہ جس سے قریش یا اہل مکہ کو خطاب کیا جا سکے۔

اچھا اگر پرویز صاحب نے ان تمام بدیہیات اور مدلل نظریات کا مقابلہ ٹھان کر الم تر واحد کو جمع کے معنی میں لیا ہی تھا تو پھر یہ نہ معلوم ہو سکا کہ انہوں نے اس جمع کے افراد میں تخصیص کس دلیل سے کی؟ یعنی الم تر کے مخاطب اس جمع کے تحت میں فقط قریش یا اہل مکہ ہی کیوں بنائے گئے؟ اور اس جمع کا عموم شمول کیوں باطل ہو گیا؟ قاعدہ کی رو سے اس جمع کے افراد یا تو دنیا کے سارے انسان ہوتے جبکہ الم تر کی وضع میں مسلم و کافر کا کوئی فرق نہیں، یا کافر ہی ہوتے تو پھر دنیا کے سارے کافر ہوتے کیونکہ الم تر میں قریش کی کوئی تصریح نہیں، اور یا پھر اسی اصول پر سارے مسلمان ہوتے لیکن قرآن میں کسی دلیلِ تخصیص کے نہ ہوتے ہوئے بھی جس کے سوا پرویز صاحب کے نزدیک کوئی چیز حجت ہی نہیں ہے، آخر یہ تخصیص کہاں سے آگئی کہ الم تر کا مخاطب یا فاعل صرف قریش اور اہل مکہ بن گئے؟

اگر کوئی اہل حق تخصیص کے ساتھ الم تر کا مخاطب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہہ دے تو پرویز صاحب کے نزدیک دلیل تخصیص نہ ہونے کی وجہ سے ناجائز، اور وہ خود تھوڑی سی نام نہاد تعمیم کے بعد فوراً ہی آگے چل کر تخصیص کی حد بندیاں قائم کر دیں تو بے دلیل بھی جائز؟ جس دلیل سے ان کے نزدیک الم تر میں رسول کی تخصیص ناجائز تھی اسی دلیل سے اس میں قریش یا اہل مکہ کی تخصیص کیوں ناجائز نہیں ہو سکتی؟

اندریں صورت الم تر میں رسول کی تخصیص تو پرویز صاحب کے نزدیک ناجائز اور قریش یا

اہل مکہ کی تخصیص ان کے فریق مقابل کے نزدیک ناجائز۔ اگر واقعی پرویز صاحب یہ چاہتے ہیں کہ الم تر میں تعمیم کر کے اس کے فاعل بہت سے بنا سکیں اور ان کا فریق مقابل یہ چاہتا ہے کہ اس واحد کے صیغہ کا فاعل بھی واحد ہی رہے تو ان دونوں متضاد باتوں کے جمع ہو جانے کی صورت صرف وہی ہے جو ہم نے پرویز صاحب کے قیاسِ تمثیلی کو رد کرتے ہوئے بطور احتمال بیان کی تھی، کہ الـم تـر کا فاعل ایک ہی ہو مگر ہو غیر معیّن یعنی بطور بدلیّت اور نوبت بنوبت ہر وہ شخص اس کا مخاطب ہوتا رہے جو اس خطابِ عبرت کو سننے اور عبرت پکڑنے کی صلاحیت پیدا کرے، مگر ہو ایک ہی بن کر، نہ جمع ہو کر۔ اس صورت میں الـم تـر اپنی لغوی وضع کے مطابق واحد ہی کا صیغہ رہا اور واحد ہی اس کا فاعل بھی رہا لیکن فاعل کی تخصیص کسی نام یا طبقہ سے نہ ہوئی بلکہ اس کا فاعل زید و عمر کے بجائے مخاطب ہوا، اور معنی یہ ہو گئے کہ:

الم تر ایها المخاطب

اے مخاطب کیا تجھے پتہ نہیں؟

اس صورت میں نہ تو الم تر اپنے مفہوم یا مراد کے لحاظ سے جمع بنتا ہے اور نہ محض کسی ایک فاعل پر محصور ہو کر واحد منفرد ہو جاتا ہے، بلکہ ایسا واحد بن جاتا ہے کہ جمع نہ ہوتے ہوئے بھی اس کے عموم سے کام جمع ہی کا نکل آتا ہے۔ ہاں یہ عموم قریش یا اہل مکہ تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ ہر عبرت پذیر انسان کے لئے عام ہو جاتا ہے۔

اس میں چونکہ ایک حد تک پرویز صاحب کا کام بھی نکل گیا کہ یہ الم تر محض وحدتِ منفردہ میں محصور نہ رہا اس لئے گویا یہ صورت ان کی بھی مسلّمہ ہو گئی یا ہو سکتی ہے، زائد سے زائد یہ ہوگا کہ الم تر کے مخاطبِ اول جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے، جن سے اس تخاطب کا آغاز ہوا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سننے والے ہوں گے، اور پھر سامعین کی زبان سے بعد کے سننے والے بنیں گے اور پھر ثم وثم، ہمارے زمانہ تک کے تمام عبرت پذیر انسان یکے بعد دیگرے مخاطب بنتے چلے جائیں گے، مگر ایک ہی ایک ہو کر بر سبیل بدلیّت، تو الـم تـر میں کسی فرد یا طبقہ کی تخصیص نہیں ہو گی کہ دلیل تخصیص کے مطالبہ یا انتظار کی نوبت آئے۔

اور جب یہ صورت ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس الم تر کے مخاطبوں میں کسی زمان یا مکان کی تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ورنہ پھر سارے انسان نوبت بنوبت اس صیغہ کا فاعل نہ بن سکیں گے کہ سارے انسان مختلف زمانوں ہی میں تو پھیلے ہوئے ہیں اور جب وہ سب مخاطب ہیں تو گویا نزولِ آیت کے بعد کا ہر زمانہ مخاطب ہے، اس لئے اس تخاطب میں زمانہ حائل نہیں ہوسکتا، ہاں یہ ضروری نہ ہوگا کہ یہ سارے مخاطب ہر زمانہ میں پیاپے اور متصلاً بلا انقطاع ہی الم تر کے فاعل بنیں، بلکہ جب بھی کوئی عبرت پذیری کے لئے تیار ہو جب ہی مخاطب بن سکے گا، اس سے الم تر کے ان کثیر مخاطبوں کی نوعیت مشخّص ہوگئی ہے کہ وہ محض ایک نہیں بلکہ بہت سے ہیں، اجتماعاً نہیں بلکہ انفراداً ہیں، پھر کسی ایک زمانہ کے نہیں بلکہ ہر زمانہ کے ہیں اور پھر ان کے تخاطب میں کوئی زمانی اتصال بھی شرط نہیں بلکہ حسبِ عبرت پذیری یہ تخاطب وقتاً فوقتاً ہر زمانہ میں ہوتا رہا اور ہوتا رہے گا۔

اس مقدمہ کے بعد پرویز صاحب کے اس دعویٰ پر غور کیجئے کہ جو فاعل الم تر کا ہے وہی ترمی کا بھی ہے، یعنی جنہیں الم تر میں خطاب ہے انہوں نے ہی ترمی کا فاعل بن کر ابرہہ پر پتھراؤ کیا ہے۔ اس دعویٰ کی رو سے ظاہر ہے کہ جو چار نوعیتیں الم تر کے فاعل کی ابھی مشخّص ہوئیں وہی چاروں ترمی کے فاعل کی بھی ہوں گی کہ دونوں کے فاعل حسبِ تصریح پرویز صاحب ایک ہی ہیں، تو ترمیھم کے معنی یہ ہوں گے کہ:

”اے دنیا کے ہر ہر فرد! تو نے ابرہہ پر تنہا تنہا ہر ہر زمانہ میں بلا کسی شرطِ تسلسل واتصال کے پتھراؤ کیا“۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ گویا یہ پتھراؤ کسی ایک ہی وقت میں ختم نہیں ہوگیا بلکہ وقوعِ واقعہ سے تا ایں دم ہوتا رہا، اور قیامت تک ہوتا رہے گا۔ یعنی جو شخص بھی وادئ مکہ میں کسی وقت بھی چلا جائے گا خواہ حج کرنے کے لئے جائے یا سیاحت کے طور پر پہنچے تو اُسے اصحابِ فیل وہیں کھڑے ہوئے ملیں گے، اور وہ پتھراؤ کر کے ان کا بھرکس نکال آئے گا۔ گویا بطور تجدد امثال اصحابِ فیل وہاں روزانہ تازہ بتازہ ہوکر کھڑے ہوتے ہیں اور اپنا بھرکس نکلوانے کے لئے ہمہ وقت تیار رہتے ہیں۔ بس فرق اتنا ہے کہ اب گدھ چیلوں کی خبر رساں ایجنسی کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ زمانہ میں شر ربار آلات ایجاد ہوچکے ہیں اس لئے گدھ چیلوں کے قبائل نے بھی اپنا قدیم رسم ورواج بدل دیا اور پیشہ چھوڑ دیا ہے،

یہ پتھراؤ کیا ہوا اچھا خاصا مداری کا تماشا ہوگیا، کہ ہر وقت اس کا پلاٹ اسی صورت وہیئت کے ساتھ موجود اور دیکھنے سننے والوں کے لئے ہمہ وقت سامانِ طرب حاضر۔ معاذ اللہ

اس سے صاف واضح ہے کہ سورۂ فیل کا الم تر جیسے جمع کے معنی میں نہیں آسکتا ایسے ہی اس الم تر اور ترمی کا فاعل بھی ایک نہیں ہوسکتا۔ آخر کوئی وجہ کوئی قرینہ یا کوئی عقلی احتمال تو اس وحدتِ فاعل کا داعی ہونا چاہئے تھا، محض وحدت پرستی کا یہ ذوق وشوق تو کافی نہیں ہوسکتا کہ واحد وجمع میں بھی وحدتِ مفہوم مان لی جائے اور الم تر اور ترمی میں بھی وہ وحدتِ فاعل تسلیم کرلی جائے اور محض اس لئے کہ ہمارا جی اس طرح چاہتا ہے۔

بہر حال واضح ہوگیا کہ ترمیھم کو واحد حاضر کا صیغہ ماننا نہ معنوی حیثیت سے ممکن ہے نہ لفظی اعتبار سے ممکن ہے، اور جب یہ ناممکن ہے تو قریش اس کا فاعل بن کر ابرہہ پر پتھراؤ بھی نہیں کرسکتے، اور جب قریش کا پتھراؤ باطل ہوا تو گدھ چیلوں کی خبر رساں ایجنسی کی بھی ضرورت نہیں رہتی، اور جب یہ پرندے خفیہ پولیس نہ رہے تو پھر لامحالہ میدانی سپاہی ہی ہوسکتے ہیں، اور قریش کی جگہ خود لے کر یعنی ترمی کا فاعل بن کر خود ہی پتھراؤ کے متکفل ہوں گے، اور اس صورت میں ترمی وہی مؤنث غائب کا صیغہ ہوجاتا ہے جو امت کے عام سلف اور خلف کا اجماعی دعویٰ ہے، جس میں صرف ایک پرویز صاحب یا ان کا کوئی ہمنوا شاذ رہ جاتا ہے۔

ان تفصیلات کے بعد کیا مجھے پرویز صاحب اجازت دیں گے کہ میں انہی کے الفاظ میں انہیں اس طرح مخاطب کروں کہ (سورۂ فیل کے) اس (پرویزی) مفہوم کی علت یہ ہے کہ اس سورۂ مقدسہ کے ایک لفظ ترمیھم کا غلط مفہوم سامنے آگیا جس پر غلط (خود ساختہ) روایات کی عمارت قائم ہوگئی، اور وہی روایات (پرویزی مذاق کے حلقوں میں) رواج پذیر ہوگئیں۔ ایک لفظ کے مفہوم کی درستگی سے (جس کو ہم نے ابھی واضح کردیا ہے) سارا مطلب واضح ہوجاتا ہے (بشرطیکہ پرویز صاحب دماغ کو خیالات واوہام سے فارغ کرکے خالص اتباعِ حق کے جذبہ سے غور وفکر کریں اور اتباعِ نفس وہویٰ سے کنارہ کش ہوں)۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْۤ اٰیَاتِنَا لَا یُخْفُوْنَ عَلَیْنَآ اَفَمَنْ یُّلْقٰی فِی النَّارِ خَیْرٌ اَمَّنْ

يَاْتِىْٓ اٰمِنًا يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ اِعْمَلُوْا مَاشِئْتُمْ اَنَّهٗ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ o اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَاِنَّهٗ لَكِتَابٌ عَزِيْزٌ o لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ o

خاتمۂ بحث پر پرویز صاحب کے اس دعویٰ پر بھی ایک نگاہ ڈالتے چلیں کہ:

''اس سورت کا مقصدِ نزول قریش کے دلوں سے ماحول کی طاقتوں کا خوف نکالنا تھا تا کہ وہ نڈر ہوکر اسلام قبول کریں اور دل میں وہ خطرہ ہرگز نہ لاویں کہ اگر اسلام دنیا بھر کے نظریات کے خلاف اعلانِ جنگ ہے تو اسکے قبول کر لینے پر یہ اردگرد کی طاقتیں ان پر ہجوم کر آئیں گی، بلکہ انہیں سمجھ لینا چاہئے کہ جس خدا نے ابرہہ کی مہیب فوج کے کید کو یوں خاک میں ملا دیا تو کیا وہ ان مزعومہ خطرات سے ان کو محفوظ نہ رکھ سکے گا۔''

مقصدِ سورت کے سلسلہ میں پرویز صاحب کی یہ تجویز بھی اسی طرح عجائبات میں سے ہے جس طرح قریش کے پتھراؤ کا قصہ عجائبِ روزگار تھا۔ کیا پرویز صاحب اس بدیہی نکتہ کو نہیں سمجھ سکتے کہ ازالۂ خوف کی ضرورت تو اس وقت ہوتی ہے کہ خوف بھی ہو، جس صورت میں کہ حسبِ زعم پرویز صاحب پتھراؤ قریش نے کیا اور ابرہہ جیسی مہیب طاقت کو محض ڈھیلے اور پتھروں سے اس طرح تباہ کر دیا کہ اس کا بھرکس نکال دیا تو ان کے تو اور حوصلے بڑھے ہوئے ہوں گے کہ جب ایسی غیر معمولی طاقتوں کو ہم یوں کچل سکتے ہیں تو دوسری اردگرد کی طاقتوں کی کیا مجال ہے کہ ہم سے آنکھ بھی ملا سکیں؟ اور پھر جب کہ غیبی مدد کا بھی اوپر سے یقین ہو کہ بافراست چیلوں کی خبر رساں ایجنسی بہر حال موجود ہی ہے جو بروقت دشمن کی اطلاع بھی کر دے گی، اس صورت میں انہیں قبولِ اسلام سے ان طاقتوں کا خوف مانع آسکتا تھا۔ وہ خیال کر سکتے تھے کہ قبولِ اسلام کے بعد بھی بیرونی طاقتوں کا وہی حشر ہو سکتا ہے جو قبل از قبولِ اسلام ہمارے ہاتھوں ہو چکا ہے۔ پھر اس صورت میں تو انہیں کافی نڈر ہو کر ہر ایک من مانا مقصد خواہ وہ قبولِ اسلام ہو یا کچھ، بے دھڑک پورا کرنا چاہئے تھا۔ نیز انہیں یہ بھی خیال ضرور آیا ہوگا جو اتفاق سے پرویز صاحب کو نہ آسکا کہ اردگرد کی طاقتوں کی دشمنی یا حملہ آوری کچھ اسلام پر موقوف نہیں، آخر ابرہہ کے ہجوم کے وقت ہم کونسے مسلمان تھے جو اس نے ہمارے ساتھ دشمنی باندھی۔

ظاہر ہے کہ ان تصورات کے بعد انہیں تکمیلِ مقاصد میں خواہ وہ قبولِ اسلام ہو یا کچھ اور بیرونی طاقتوں سے خائف بتلانا یا انہیں حد درجہ ناتجربہ کار کہنا ہے یا اپنی ناتجربہ کاری کا پردہ فاش کرنا ہے۔

اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز چیز یہ ہے کہ اللہ نے قریش کو ابرہہ کا واقعہ یاد دلا کر ان کے دلوں سے یہ ازالۂ خوف اس لئے کرنا چاہا کہ وہ قبولِ اسلام پر آمادہ ہو جائیں۔

سبحان اللہ! جب قریش یہ سمجھے ہوئے تھے کہ کھلی بت پرستی اور آبائی دین پر رہتے ہوئے خدا نے ہماری یہ غیبی مدد کی کہ ایک نرالے طرز پر لاش خور پرندوں کے ذریعہ ہمیں دشمن سے باخبر کر دیا، ہمارے پتھروں میں وہ طاقت دی کہ ہاتھی کچلے گئے۔ تو یہ صاف دلیل اسی کی ہوسکتی ہے کہ خدا کو ہم اور ہمارا وہ سابق مذہب ناپسند نہ تھا۔ پھر ہمیں کسی جدید مذہب کے اختیار کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ تو یہ اسلام کی ترغیب ہوئی یا اس سے استغناء کی تعلیم؟ کیا یہ عجائباتِ روزگار میں سے نہیں ہے کہ ترغیب تو اسلام کی دی جائے اور کامیابیاں زمانۂ کفر کی دکھلائی جائیں، کعبہ کے بتوں اور پجاریوں کی تو اعانت وصیانت دکھلائی جائے، نیز پجاریوں کے دشمن (اصحابِ فیل) کا نفرت کے ساتھ تذکرہ کیا جائے اور پھر انہیں ترغیب بت پرستی اور بت پرستوں کے کچل دیئے جانیکی دی جائے۔ یا للعجب

بہر حال جیسی سورت کی تفسیر نور بھری تھی ویسا ہی اس کا یہ مقصدِ نزول بھی پُر نور ہے جس پر عقل ماتم کے سوا اور کچھ بھی نہیں کرسکتی۔ ہاں اگر پرویز صاحب ہماری سنیں تو ہمارے نزدیک تو مقصدِ نزولِ سورت اس ترغیبِ اسلام کو پیش نظر رکھ کر قریش کے دل سے خوف نکالنے کے بجائے ان کے دلوں میں خوف بٹھلانا صحیح بیٹھتا ہے اور وہ اس طرح کہ قریش کو یہ واقعہ یاد دلا کر متنبہ کیا گیا کہ حرمِ الٰہی کی بے حرمتی کے منصوبے اور عام حرماتِ الٰہیہ کی ہتک کے تخیلات ایک ایسا مہلکۂ عظیمہ ہے کہ جس نے ابرہہ جیسی مہیب طاقت کو آن کی آن میں برباد کر کے رکھ دیا۔ تو اے اہلِ حرم تم کس طاقت کے بھروسہ بے خوف بنے بیٹھے ہو کہ پیغمبر کے آجانے اور دلائلِ توحید کھل جانے کے بعد نہ بیت اللہ کی بے حرمتی سے باز آتے ہو کہ اسے بتوں کی نجاست سے پاک کرو، نہ شرک سے بچتے ہو کہ اسلام کی توحید ورسالت قبول کرلو، اور نہ پیغمبر کی بے توقیری ہی سے ہٹتے ہو کہ اس کی تکذیب نہ کرو۔

ابرہہ تو بیت اللہ کی حسی تعمیر ہی کو اکھاڑ پھینکنا چاہتا تھا، جس پر خدا کی چند چڑیوں کے لشکر نے اس کے ہاتھیوں تک کا قلع قمع کر دیا، تم تو اس کی معنوی تعمیر (توحید ورسالت) کو ڈھا رہے ہو، تو یاد رکھو کہ اس کا حافظ وناصر خود خدائے قادر وتوانا ہے۔ اس کے ہاتھ میں آج بھی طَيْرًا اَبَابِيْلَ جیسے

ہزار ہا جنود وعسا کر موجود ہیں (وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّاهُوَ) جو آن کی آن میں سرکشوں کا بھرکس نکال سکتے ہیں۔ لہٰذا اس طاقت اور خدا سے ڈرو اور اس کے بطشِ شدید کی گرفتوں سے بے خوف مت رہو، ان رسومِ جاہلیت اور عصیانِ پیغمبر سے باز آؤ، اسلام اور اسلامی توحید قبول کرلو اور بیت اللہ کی حقیقی حرمت وعظمت قائم کردو، ورنہ جس خدا نے ابرہہ جیسی طاقت کے پرخچے اڑا کر دکھلا دیئے اس کے سامنے تمہاری کچھ بھی حقیقت نہیں۔

اس صورت میں سورۂ فیل کا مقصدِ نزول بے فکرے قریش کو جھڑ جھڑانا اور خوف دلانا نکل آتا ہے تاکہ قریش اپنی کسی طاقت پر بھروسہ کر کے بے خوف نہ بنیں اور خدا کی طرف رجوع ہو کر اسلام قبول کرلیں۔ نہ قریش کے سامنے ان کی اپنی کوئی طاقت آتی ہے، نہ ان کے قدیم مذہب کا مؤید من اللہ ہونا ہی سامنے آتا ہے کہ اسلام سے استغناء پیدا ہو، یا اس وقت وہ اعتراضات پیدا ہوں جو ابھی مذکور ہوئے۔

اگر شبہ کیا جائے کہ بہرحال زمانۂ کفر میں چڑیوں کے ذریعہ جب ابرہہ کے استیصال سے ان کی مدد ہوئی تو وہ اس صورت میں بھی اپنے قدیم مذہب کو حق بجانب سمجھ سکتے تھے جس سے پھر وہی اسلام سے استغناء کی صورت پیدا ہو جاتی ہے نہ کہ ترغیبِ اسلام کی۔

تو جواباً عرض کیا جائے گا کہ چڑیوں کے پتھراؤ کی تفسیر پر جب اس کی یہ متعلقہ تاریخ بھی سامنے رکھی جائے کہ ابرہہ نہ قریش کے مقابلہ کیلئے آیا نہ ان کا ملک چھیننے آیا بلکہ صرف بیت اللہ ڈھانے آیا اور اسی لئے عبدالمطلب ابرہہ سے اپنے اونٹ مانگنے کے بعد خدائے بیت اللہ اور ابرہہ کو صف آرا چھوڑ کر قریش سمیت درمیان سے نکل گئے تا آنکہ خدا نے اصحابِ فیل کو ان ناپاک تخیلات کی سزا دیدی اور چند چڑیوں سے ان کا بھرکس نکلوا دیا، تو ان الگ شدہ قریش کی اپنی نصرت یا ان کی مشرکانہ رسوم کی حمایت کا کوئی سوال ہی درمیان میں نہیں آتا کہ انہیں اپنے مذہب کے مؤیّد من اللہ ہونے کا شبہ گذر سکے، اور اس سے یہ ترغیبِ اسلام مخدوش ٹھہرے، بلکہ اس صورت میں صرف بیت اللہ کی عظمت وشوکت سامنے آتی ہے اور اسی کا مؤیّد من اللہ ہونا ظاہر ہوتا ہے جس سے کسی کو انکار نہیں۔

بہرحال اصحابِ فیل کا واقعہ یاد دلانے کا منشاء کفارِ مکہ کے دلوں میں عبرت آمیز خوف بٹھلا کر

انہیں اسلام پر آمادہ کرنا نکلتا ہے نہ کہ آس پاس کے بادشاہوں سے بے خوف بنانا، کہ ان کے دلوں میں آس پاس کا خوف تھا ہی کب کہ اس کے ازالہ کی ضرورت پڑتی ؟

اس تنقیدی پہلو کے بعد مناسب ہے کہ سورۂ فیل کے مضامین کا خلاصہ اس انداز سے پیش کر دیا جائے کہ عرض کردہ مضمون کے سمٹ آنے کے ساتھ ساتھ پوری سورت کا ایک مرتب نقشہ بھی سامنے آجائے، اور عرض کردہ نقاطِ بحث آیتوں میں اپنے اپنے مواقع پر چسپاں نظر آنے لگیں، نیز جس سے قرآن کے حسنِ بیان اور نظمِ کلام کی وہ بلاغت انگیز ترتیب بھی واضح ہو جائے جو اس کے مقاصد کے لئے خود ایک مستقل دلیل کی حیثیت رکھتی ہے، اور یہ بھی وضاحت کے ساتھ ایک دفعہ پھر سامنے آجائے کہ بیانِ واقعہ کے سلسلہ میں قرآن نے جو جو قیود بڑھائی ہیں وہ معاذ اللہ حشو وزوائد نہیں بلکہ ایسے عمیق فوائد ومقاصد پر مشتمل ہیں کہ جن کے ہوتے ہوئے اس دور کے برخود غلط انداز اور آزاد روش بندگانِ رائے کی بے اصول تفسیروں کے طلسم کا پردہ چاک ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اور باطل کی ملمع سازیوں کا چہرہ فق ہو کر اصل حقیقت خود نظمِ قرآن میں سے بے نقاب ہو جاتی ہے۔

خلاصۂ بحث اور سورۃ کی اجمالی تفسیر

اس سورۃِ مقدسہ کی روشِ بیان یہ ہے کہ اس کا ہر اگلا جملہ پچھلے جملہ کی تفسیر اور ہر آئندہ آیت پچھلی آیت کی تفصیل ہے۔ گویا ہر ابتداء ایک تمہید ہے اور اس کے بعد کی انتہاء اس کا ثمرہ یا اس پر تفریع ہے، جس کی کیفیت یہ ہے کہ ہر ابتدائی جملہ کے اجمال سے مخاطب کے ذہن میں ایک تفصیل طلب سوال پیدا ہوتا ہے اور بعد کا جملہ اپنی تفصیل سے اس کا جواب بنتا ہے، اور پھر اس انتزاعی سوال وجواب اور اجمال اور اس کے مرقع سے وہ حقائق پیدا ہوتے ہیں جو درمیانی وساوس وشبہات کی جڑیں نکالتے ہیں بشرطیکہ کوئی خالی الذہن ہو کر بہ نیتِ اتباع ان پر غور کرے۔

حق تعالیٰ نے اس سورت کی ابتداء کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

اَلَمْ تَرَ؟

کیا اے مخاطب تجھے پتہ نہیں؟

ظاہر ہے کہ یہاں رؤیتِ بصری مراد نہیں ہے کیونکہ یہ خطاب واقعۂ فیل کے بہت بعد کا ہے، جس کو نہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معائینہ فرمایا نہ عام مسلمانوں نے، دوسرے یہ کہ یہ خطاب قیامت تک کے مخاطبوں کو بواسطۂ حضرت رسالت پناہ ہوتا رہے گا جن کی آنکھیں یقیناً واقعۂ فیل کو نہیں دیکھ سکتیں اس لئے یہاں **الم تر** سے رؤیتِ قلبی مراد ہوگی، جس کا ابتدائی مرتبہ علم ہے، اسی بناء پر ہم نے ترجمہ ''دیکھنے'' کے بجائے ''پتہ'' کے لفظ سے کیا ہے جس کے معنی علم کے ہیں۔ یعنی اے مخاطب کیا تجھے پتہ نہیں؟

مخاطب نے اس عنوان سے پہلی ہی بار میں یہ سمجھ لیا کہ جس چیز کا پتہ ونشان دینا مقصود ہے وہ یقیناً کوئی عجیب وغریب اور نادرِ روزگار چیز ہے، کیونکہ یہ استفہامی عنوان اپنے عام استعمال کی رو سے تعجب خیز اور ندرت آمیز امور ہی کے لئے آتا ہے اور اگر تعجب میں بھی ڈالنا مقصود نہ ہو تو شئے پھر بھی اس کے نیچے عجیب ہی ہوتی ہے، چنانچہ قرآن نے جہاں بھی **الم تر** کا عنوان رکھا ہے وہاں عموماً اس کے نیچے کسی عجیب اور حیرتناک چیز ہی کا ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً قومِ عاد کو ہوا کے جھونکوں سے تباہ کر دیا جانا ایک عجیب بات تھی تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ؇

کیا تجھے پتہ نہیں کہ تیرے رب نے عاد کے ساتھ کیا کیا؟

کشتیوں اور بھاری بھاری جہازوں کا پانی کے نرم اور رقیق جسم پر تیرنا یقیناً عجیب تھا تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِہٖ.

کیا تجھے پتہ نہیں کہ کشتی دریاؤں میں اسی کے حکم سے چلتی ہے۔

آسمانوں کا ہوا پر رکا رہنا یقیناً حیرتناک تھا تو اسی **الم تر** کے ماتحت فرمایا:

وَيُمْسِكُ السَّمَآءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ اِلَّا بِاِذْنِهٖ.

(کیا تجھے پتہ نہیں) کہ اسی نے آسمان کو زمین پر گرنے سے روک رکھا ہے (وہ نہ روکے تو گر پڑے)۔

نور کے ذریعہ سایہ کا گھٹنا اور بڑھنا امر عجیب تھا تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ.

کیا تو نے اپنے رب (کی قدرت کی نشانیوں) کی طرف نہیں دیکھا کہ اس نے سایہ کو کس طرح پھیلا رکھا ہے۔

آسمانوں اور زمینوں کے عجائبات کا انسان کے کاموں میں لگائے رکھنا حیرتناک تھا تو فرمایا:

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّافِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ.

کیا تمہیں پتہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے آسمانوں اور زمینوں کی چیزوں کو کام میں لگا رکھا ہے۔

غرض عموماً تکوینیات کے سلسلہ میں اس عنوان کے نیچے ایسے ہی عجائبات بیان میں آئے ہیں جو مستبعد اور بظاہر اسباب حیرتناک ہوں۔ پس یہاں بھی الم تر کا کلمہ سامنے آتے ہی مخاطب نے اتنا تو سمجھ لیا کہ آئندہ آنے والی خبر ضرور کوئی عجیب بات ہے، اور اس سے خود بخود اس کے دل میں آ گیا کہ قرآن جس واقعہ کو اس کی تمہید ہی سے نادر اور عجیب ثابت کرنے کا پرداز اٹھائے تو اسے غیر نادر یا عام معتاد واقعہ بتلانے والے بلا شبہ معارضِ قرآن ہی کہلائے جا سکتے ہیں۔ بہر حال واقعہ کی ندرت کا اندازہ کر کے مخاطب کے دل میں ایک شوق آمیز سوال پیدا ہوا کہ وہ عجیب واقعہ کیا ہوگا؟ تو آئندہ جملہ نے جواباً اس کا آغاز کیا کہ:

كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ

کیا کیا تیرے پروردگار نے؟

اس سے مخاطب نے بداہۃً سمجھ لیا کہ کوئی خدائی کارروائی ہے جو کسی کے ساتھ کی گئی ہے اور اس کے ذہن میں باوّل وہلہ یہ ضرور آ گیا کہ یہ کارروائی کوئی بڑی بھاری بات اور زبردست معاملہ ہے جب ہی تو خدا نے اس شد و مد اور اس تعجب انگیز عنوان سے اسے شروع فرمایا، اور وہ بھی اپنی طرف منسوب کر کے۔ پس ضروری ہے کہ جس طرح خدا کی ذات عظیم و جلیل ہے اسی طرح اس کی کی ہوئی یہ کارروائی بھی کوئی عظیم اور غیر معمولی چیز ہو۔

پھر مخاطب کی نگاہ جب **فَعَلَ** پر گئی تو اسے ماضی کا صیغہ دیکھ کر یہ بھی اس کے ذہن میں آ گیا کہ کارروائی کوئی امر ماضی ہے جو پہلے کی جا چکی ہے اور اب اس کی اطلاع دی جا رہی ہے۔ اس سے یہ سلیم الفہم مخاطب قدرۃً یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوا کہ جب امورِ ماضیہ قیاسی نہیں بلکہ سماعی ہوتے ہیں جو کسی مخبر صادق کی خبر ہی سے کھل سکتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس خدائی کارروائی کا انکشاف بھی بجائے

قیاس آرائی کے صرف نقلِ صحیح سے ہی ہوسکتا ہے، مگراس تفصیل کے ساتھ کہ قرآن کریم چونکہ بیانِ واقعات کے سلسلہ میں افسانہ نویسی یا قصہ گوئی کی عرفی ترتیبات اختیار کئے بغیر واقعات کے صرف وہی بنیادی نقاط انتہائی ایجاز بیانی کے ساتھ ذکر کرتا ہے جن سے عبرت یا احکام کا تعلق ہو، لیکن اس طرح کہ اگراس کے دوسرے ترتیبی اجزاءِ صحیح اور معتبر تواریخ سے چن کر ترتیب دیئے جائیں تو یہ قرآنی نقاط ان کے لئے عمودِ واقعہ اوراساطینِ حقیقت ثابت ہوتے ہیں، اور یہ تاریخی اجزاء اس کیلئے ایسی تشریحات بن جاتے ہیں کہ جن کیلئے گویا قرآنی حکایت خود متقاضی ہوتی ہے۔اس لئے نفسِ واقعہ کے اساسی اجزاء کا انکشاف تو قرآنی الفاظ، قرآنی نظم اور عبارتِ قرآن کی بندش وترکیب اور ترتیب سے ہوسکتا ہے، اور تفصیلاتِ واقعہ کا انکشاف اس کی متعلقہ روایات اور مستند نقول سے ممکن ہے۔

اس لئے لفظ **فَعَلَ رَبُّكَ** کو فعل ماضی دیکھ کر سلیم الفطرت مخاطب نے جان لیا کہ اس خدائی کارروائی کو کھولنے کے لئے میری خیال آفرینی کام نہ دے گی بلکہ مجھے اولاً خبرِ خداوندی اور ثانیاً معتبر تواریخ کی طرف رجوع کرنا چاہئے نہ کہ پرویز صاحب کی طرح دماغی تخیلات اور بلغمی بخارات کی طرف، بنابریں **فعل ربك** کو پڑھتے ہی اس کے ذہن میں تاریخی حیثیت سے پہلا سوال یہ پیدا ہوا کہ یہ خدائی کارروائی آخر کس کے ساتھ ہوئی؟ اور اس سوال کو ذہن میں لے کر اس نے قرآن کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے اگلے کلمہ سے اس کا واضح جواب دیا کہ:

بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ

(یہ خدائی کارروائی) ہاتھی والوں کے ساتھ ہوئی۔

اور پر صحیح تاریخ نے بتلایا کہ اصحاب الفیل کون تھے؟ ان کے مقاصد کیا تھے؟ اور وہ اس خدائی کارروائی کی زد میں کس طرح آ گئے؟

قرآن کے اس بلیغ نظم میں یہ عنوان اختیار نہیں فرمایا گیا کہ یہ کارروائی ابرہہ اور اسکے لشکر کے ساتھ ہوئی جو علاقۂ یمن کا ایک نصرانی حکمراں تھا، نہ یہ عنوان رکھا کہ علاقۂ یمن کے نصرانیوں کے ساتھ ہوئی، بلکہ ان اشخاصِ واقعہ کو فیل کی طرف نسبت کر کے فرمایا گیا کہ اصحابِ فیل کے ساتھ ہوئی۔

اس سے فہیم مخاطب نے خود بخود سمجھ لیا کہ یہ اصحاب بہت ہی کرّ وفر اور غیر معمولی طاقت کے مالک ہوں گے جن کے ہاتھوں میں ہاتھی تک مسخر تھے، پھر قرآن نے ذوی الفیل نہیں فرمایا جس کے

معنی محض ہاتھی والوں اور ہاتھی کے مالکوں کے ہوتے ، بلکہ اصحاب الفیل فرمایا جو صَحبَ سے مشتق ہے جس کے معنی معیت اور ہمراہی کے ہوتے ہیں، جس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ لوگ محض ہاتھیوں کے مالک یا ہاتھیوں کی طرف منسوب ہی نہ تھے بلکہ ہاتھی ان کے ساتھ تھے۔

اس سے مخاطب نے سمجھ لیا کہ یہ لوگ بڑی زبردست جنگی طاقت لے کر آئے ہوں گے جو بڑے سے بڑے مقابلہ کے وقت کام میں لائی جاتی ہے، کیونکہ ہاتھیوں کا ساتھ ہونا اور بالخصوص عرب کے ریگستان میں، عربوں کے نزدیک انتہائی دہشت انگیزی کی چیز تھی۔

یہیں سے مخاطب کی طبیعت میں بے ساختہ یہ بھی آ گیا کہ اس نوع کی غیر معمولی طاقتوں والے ممکن نہیں کہ چھپتے چھپاتے آئیں جب کہ انہیں اپنی طاقت کا اندازہ ہو کہ وہ ہاتھیوں والے ہیں اور عربوں کے متعلق بھی عام دنیا کی طرح جانتے ہوں کہ نہ عرب میں ہاتھی ہیں اور نہ ان مفلوک الحال لوگوں کے پاس مروّجہ جنگی سامان ہی ہیں، بلکہ مشہور زمانہ ہے کہ ایک خانہ بدوش غیر متمدن اور غیر منظّم قوم ہے تو کیا ضرورت تھی کہ اصحابِ فیل بایں کروفر چھپتے چھپاتے آ کر دنیا میں اپنی غیر واقعی کمزوری اور بزدلی کا ڈھول پٹواتے۔ اسی لئے تاریخ کے اوراق شاہد ہیں کہ اول تو ابرہہ نے اپنا ارادہ ہدمِ بیت اللہ کا اپنے مستقر ہی میں ظاہر کر دیا تھا جس کو خود وہاں کے رہنے والے عربوں نے سنا اور اس کا چرچا ہو گیا، پھر ابرہہ اس شان سے چلا کہ راستہ کی تمام ریاستوں اور چھوٹی موٹی حکومتوں کو بھی اس کا علم ہوا۔

چنانچہ مکہ پہنچتے پہنچتے تقریباً دو تین لڑائیاں بھی راستہ ہی میں ہوئیں اور ابرہہ نے سب کو شکست دیدی۔ بعض ریاستیں اس کے ساتھ ہو گئیں جیسا کہ حافظ ابن کثیر مکی نے محدثانہ اصول پر یہ سب واقعات البدایہ والنہایہ میں بالتفصیل بیان فرمائے ہیں۔

پس اس دہشت انگیزی اور اس شور وشر کے ساتھ جو چلے، جس کی طرف قرآن نے اصحاب الفیل کے کلمہ سے لطیف اشارہ کیا ہے، وہ چھپ کر چوروں کی طرح کب آ سکتا ہے، ساتھ ہی مخاطب یہ بھی سمجھ گیا کہ اصحابِ فیل کی یہ طاقت محض کرّ وفر یا حشم وخدم کے لئے بطور مظاہرہ ساتھ نہیں لائی گئی تھی بلکہ حسبِ ضرورت بہ نیتِ مقابلہ وجنگ ساتھ لائی گئی تھی، کیونکہ ادھر تو اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ

بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ کی یہ استفہامی ترکیب جس میں استفہام کے ساتھ فعل کا صلہ (بٓا) لائی گئی ہے، تعزیری کارروائی پر دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ سابقہ اوراق میں چند قرآنی نظائر سے واضح کیا جا چکا ہے، جس سے نمایاں ہے کہ یہ کوئی انعامی کارروائی نہ تھی بلکہ تعزیری اور تعذیبی تھی، جس سے محض اصحاب الفیل کو ضرر پہنچانا مقصود تھا، ورنہ بآء کے بجائے لامِ نفع لا کر لاصحاب الفیل فرمایا جاتا۔

اور ادھر اس قہری کارروائی کے ذکر کے ساتھ اصحاب الفیل کی غیر معمولی طاقت کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے تو اس سے صاف واضح ہے کہ ہاتھیوں کے مالک بھی اگر اپنے ساتھ ہاتھی لائے تو کرّ وفر دکھلانے کیلئے نہیں بلکہ مقابلہ کیلئے جب کہ سامنا ہو جائے۔

یہیں سے مخاطب کے ذہن میں یہ بھی آ گیا کہ اس تعزیری کارروائی سے جس سے اصحابِ فیل کا کوئی نفع مقصود نہ تھا ایسے ہی کسی اور کی بھی نفع رسانی کا کوئی ادنیٰ پہلو پیش نظر نہ تھا، خواہ وہ قریش ہوں یا کوئی اور، کیونکہ سزا دہندہ خود خدا ہے اور سزا یافتہ اصحابِ فیل، درمیان میں کسی تیسرے کا نہ ذکر ہے نہ دخل، بلکہ یہاں تو اصحابِ فیل کی بھی غیر معمولی طاقت کا اشاراتی تذکرہ محض اپنی تعزیری کارروائی کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے کیا گیا ہے ورنہ خود دشمن کی یہ طاقت نہ کسی موقعہ پر استعمال میں آئی نہ آ سکتی تھی اور اسی لئے کسی آیت میں اس کا کوئی ادنیٰ سا اشارہ بھی موجود نہیں، گویا اس خدائی کارروائی سے دشمن پہلے ہی حملہ میں اس درجہ ناکارہ اور اَدھ مرا ہو گیا کہ اسے اپنی طاقت کا تصور بھی باقی نہ رہا، چہ جائیکہ وہ اسے استعمال کرتا۔ پس یہاں کسی کی نفع رسانی کا کوئی تصور ہی نہیں ہے کہ ادھر خیال ملتفت کر لیا جاتا۔

پس اصل تذکرہ خدائی عذاب وقہر کا ہے جس کا نشانہ اصحابِ فیل ہیں، نہ کہ خدائی قہر کا، جس کا یہاں مورَد ہی نہیں، اسلئے یہاں صرف ضرر خالص ہی کا پہلو نکل سکتا تھا اور وہی سامنے لایا بھی گیا ہے۔

ہاں اگر اصحابِ فیل کے ساتھ مقابلہ میں کچھ اہل حق ہوتے تو ان کے نفع کا پہلو بھی اس ضرر کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا، لیکن یہاں ابرہہ کے مقابلہ پر کوئی ہے ہی نہیں کہ وہ تو صرف ہدمِ بیت اللہ کے لئے آیا تھا نہ کہ کسی سے لڑنے، اور اگر بزعم پرویز صاحب کوئی ہے بھی تو وہ مشرکین مکہ ہیں جو خود خدائی دین کے دشمن اور ان نصرانیوں کے مقابلہ میں کھلے اہل باطل تھے، اس لئے یہاں کسی کے نفع

کے پہلو کا کسی حیثیت سے بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، چہ جائیکہ نفع رسانی کا کوئی قصد کیا گیا ہو۔

بہر حال خدائی کارروائی اور ابرہہ کی اس طاقتورانہ آمد یعنی فریقین کی اس غیر معمولی تیاری کا اندازہ کر کے دل میں قدرتاً پھر ایک اشتیاق آمیز سوال پیدا ہوا کہ یا اللہ وہ عجیب وغریب اور غیر معمولی کارروائی کیا ہوگی اور ان طاقتوروں کے ساتھ کس طرح عمل میں آئی ہوگی، تو اگلے جملہ سے جواب ملا کہ:

اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِىْ تَضْلِيْلٍO

کیا خدا نے ان کی تدبیر کو سرتا پا غلط نہیں کر دیا؟

یہ عنوان استفہامِ اقراری کا ہے جس سے مخاطب کو کسی مستند واقعہ سے فی الجملہ باخبر سمجھ کر یا منکر نہ سمجھ کر اس سے واقعہ کا اقرار کرنا منظور ہوتا ہے۔ اس عنوان سے مخاطب کے دل میں پہلی بات تو یہ آتی ہے کہ یہ واقعہ اپنے غیر معمولی ثبوت واعتبار کی وجہ سے کوئی بہت ہی مشہور اور متواتر واقعہ ہے، جو گویا مخاطب کے سب ہم جنسوں میں بطور علومِ متعارفہ کے معروف ہے اور کوئی فردِ بشر اس کے وقوع کا منکر نہیں۔ اس کے یہ معنی نکلتے ہیں کہ اس واقعہ کی کڑیوں کو ملانے کے لئے قیاس آرائی اور خیال آفرینی کی گنجائش تو کیا ہوتی زیادہ تخیلات کی بھی ضرورت نہیں، اس پر بھی اس کا حکایت میں قیاس آرائی کرنا قطع نظر اصولِ مسلّمہ کی خلاف ورزی کے بدیہی کو نظری بنانا ہے۔

نیز مخاطب کے ذہن میں عنوان سے دوسری بات خود بخود یہ بھی قائم ہوتی ہے کہ ایسے معروف اور زبان زد واقعہ کو اگر کوئی شخص محض عامیانہ اور رواج پذیر قصہ کہانی بتلا کر اسے اپنے قیاسات سے الٹنے لگے تو یہ استفہامِ اقراری کا عنوان ہی اس کی تکذیب کے لئے کافی ہے، کیونکہ قرآنی عنوان تو ایک واقعہ کے غیر معمولی ثبوت اور تعارفِ عام ہونے کی طرف توجہ دلا کر اسے مشہور اور متواتر باور کرائے اور یہ شخص اس کی اس مستند شہرت کو محض بے اصل چرچوں اور ناواقفوں کی رواج دادہ کہانیوں سے تعبیر کرنے لگے تو کیا یہ عنوان قرآن کا صریح معارضہ نہ ہوگا؟ جو ایسی صورت میں بمقابلہ قرآن اس شخص کی تکذیب کے لئے بالکل کافی وافی ہوگا۔

لیکن پھر بھی جس نادر انداز سے اس خدائی کارروائی کے معلوم کرنے کا شوق مخاطب کے دل

میں پیدا ہوا تھا، وہ واقعہ کی اس شہرتِ عامہ کے باور کرا دینے سے کم نہیں ہوسکتا تھا بلکہ اور بڑھ گیا، کیونکہ محاورات میں اس کی نوعیت بالکل ایسی ہی ہے جیسا کہ ایک متکلم کسی سے مخاطب ہوکر نادرانداز سے کہے کہ میاں تمہیں فلاں واقعہ کا علم نہیں! مخاطب کہے کہ کیسا واقعہ؟ متکلم کہے کہ بھائی وہ تو مشہور واقعہ ہے، تمہیں اب تک بھی پتہ نہیں؟ تو اس شہرتِ عام کی خبر پا کر ظاہر ہے کہ مخاطب کا اشتیاق بڑھ جائے گا کہ وہ کیا بات ہے جو روزِ روشن کی طرح نمایاں ہے اور میں اس کی تفصیلات پر مطلع نہیں ہوں؟ وہی صورت یہاں ہے کہ جب عنوانِ کلام سے اس خدائی کارروائی کے مشہورِ عام ہونے کی اطلاع پر اُس کارروائی کو سننے کا اشتیاق بڑھ گیا تو کَیْدَ هُمْ فِیْ تَضْلِیْلٍ سے اس اشتیاق کو پورا کر دیا گیا کہ خدا نے اصحابِ فیل کی تدبیر کو سرتاپا غلط کر دیا۔

فِیْ تَضْلِیْلٍ کا لفظ ابرہہ کی تدبیر کو محض غلط ہی کر دینے کی طرف نہیں بلکہ انتہائی طور پر برباد کر دینے کی طرف بھی اشارہ کر رہا ہے، کیونکہ کیدِ ابرہہ کے لئے تضلیل کو ظرف ظاہر کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ظرف اپنے مظروف پر محیط ہوتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ خدا نے اس کی تدبیر کو بربادی کے ظرف میں ڈال دیا جو اس پر ہر طرف سے چھا گئی اور محیط ہوگئی۔ یعنی اگر بربادی کسی چیز کے اندر ڈالی جاتی تو اس صورت میں بربادی کو وہ شئے گھیر لیتی اور غلبہ شئے کو رہتا، لیکن جب کہ خود شئے بربادی میں پھینک دی گئی تو اس صورت میں بربادی اس کو محیط ثابت ہوتی ہے اور غلبہ وتسلط بربادی کا رہتا ہے جس سے اس شئے کا بچاؤ ناممکن ہے۔ پس اس عنوان سے ابرہہ کی تدبیر کا کلی استیصال اور جڑ بنیاد سے اکھڑ جانا ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی وزنی چیز کو اٹھا کر سمندر میں پھینک دیا جائے کہ اس کا کوئی پتہ ونشان بھی باقی نہ رہے۔

بہر حال جس طرح اصحاب الفیل کے لفظ سے ان اصحاب کی غیر معمولی قوت وسطوت اور تدبیر کا غیر معمولی استحکام نمایاں ہوتا تھا، اسی طرح کید کو تضلیل کے ظرف میں ڈالا ہوا بتلا کر اس کی پامالی کو بھی حد درجہ غیر معمولی واضح کیا گیا ہے، ابطالِ کید کے اس غیر معمولی دعویٰ پر مخاطب کے دل میں پھر مزید اشتیاق کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوا کہ یا اللہ اس غیر معمولی بطلانِ تدبیر کی صورت آخر کیا ہوئی ہوگی؟ کہ جسے اس شد و مد سے بیان کیا جارہا ہے، اور خدا کے دو فعلوں **کیف فعل** اور **الم یجعل** کا ثمرہ کہاں جارہا ہے، تو آئندہ جملہ سے جواب ملا کہ:

وَاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ○

اوران پرغول کے غول پرندے بھیجے۔

اس سے مخاطب نے پہلے ہی سمجھ لیا کہ اس فعلِ الٰہی اور جعلِ الٰہی کا مقصد اصحابِ فیل پر وبال کا مسلط کرنا ہے، کیونکہ موقع ہے بیانِ ضرر کا اور اس میں استعمال کیا گیا ہے علیٰ، جو ایسے مواقع پر تسلطِ وبال اور التزامِ ضرر کے لئے آتا ہے، یہاں نہ نفع رسانیٔ ابرہہ کا تذکرہ ہے نہ نفع رسانیٔ قریش کا۔

پھر اس سے مخاطب یہ بھی سمجھ گیا کہ یہ وبال ونکال جب کہ ارسالِ طیور کا مقصد ہے اور یہ ارسال فعلِ الٰہی ہے تو یہ وبال ونکال براہِ راست اس فعلِ الٰہی سے ظہور پذیر ہونا چاہئے، ورنہ اس میں اگر کسی غیر کا دخل آ گیا یا یہ وبال اسبابِ عادیہ کے تحت میں آ کر کسی با اختیار اور ذی عقل مخلوق کے ذریعہ نمایاں ہوا تو پھر وہ اس ارسال کا اثر نہ رہے گا، اور اس طرح یہ ارسالِ الٰہی بے تاثیر اور بلا غایت کے رہ کر معاذ اللہ لغو ہو جائے گا کیونکہ:

الشیٔ اذا خلا من الغاية لغا.

کوئی شئے جب اپنی غایت وغرض سے خالی رہ جاتی ہے تو وہ لغو ہو جاتی ہے۔

پس مخاطب نے جیسے اس سے یہ سمجھ لیا کہ اصحابِ فیل پر خود کوئی وبال پڑا ہے جیسا کہ کلمۂ علیٰ شاہد ہے، ایسے ہی یہ بھی جان لیا کہ یہ وبال خود براہِ راست فعلِ الٰہی سے ہی پڑا ہے جیسا کہ علیٰ کا ارسال کے صلہ میں آنا شاہد ہے، اور یہ کہ وبالِ مذکور پرندوں سے برسا کیونکہ وہی ارسال کا مفعول ہیں، ورنہ پھر وہ وبال ارسال کا ثمرہ نہ رہے گا۔

ظاہر ہے کہ اس عجیب وغریب کارروائی اور پرندوں سے وبال برسنے کی خبر سے مخاطب کے دل میں پھر ایک اشتیاق آمیز سوال پیدا ہوا کہ پرندے اور ہاتھیوں کی تباہی؟ بھلا پرندے ہاتھی کو کیا زیر کر سکتے ہیں؟ تو کلمۂ ابابیل نے اس کا جواب دیا کہ پرندے ایک دو نہیں تھے بلکہ غول کے غول تھے جو بادلوں کی طرح ان پر امنڈ آئے تھے، اس سے مخاطب کے دل میں ایک خلجان آمیز سوال یہ پیدا ہوا کہ پرندے کتنے ہی ہوں مگر پھر پرندے ہی ہیں، انہیں ہاتھیوں سے کیا نسبت؟ ہاں یہ ممکن ہے کہ وہ پرندے بھی ہاتھیوں ہی جیسے کوہ پیکر ہوں، یا گو کسی قدر چھوٹے بھی ہوں، مگر چیر پھاڑ کرنے والے اور گوشت خور پرندے ہوں جو جذبۂ گوشت خوری میں اک دم آ پڑے ہوں، تو کلمہ ابابیل ہی

نے جواب دیا کہ نہیں! یہ غول کے غول پرندے چھوٹی چھوٹی چڑیاں تھیں، بڑے پرندے یا گدھ چیل وغیرہ گوشت خور نہ تھے، کیونکہ ابابیلؔ کے معنی تزاحم اور انضمام کے ساتھ مل کر اور ایک دوسرے میں گھستے ہوئے اڑنے والے پرندوں کی جماعت کے ہیں، اور یہ صورت صرف چھوٹے ہی پرندوں میں پائی جاتی ہے، نہ آبی جانور مرغاب اور سرخاب وغیرہ اس طرح اڑتے ہیں اور نہ مردار خوار جانور چیل کرگس وغیرہ اس طرح اڑان کرتے ہیں۔

یہاں سے مخاطب کے دل میں پھر ایک سوال پیدا ہوا کہ پھر ایسی چھوٹی چڑیوں سے ذی عقل انسانوں کو اپنا بچاؤ کر لینا کیا مشکل تھا؟ ہوسکتا تھا کہ یہ ابرہہ کے لشکری ان چڑیوں کا شکار کر لیتے، یا وہ تعداد میں بہت زیادہ تھیں تو اِدھر اُدھر ہو کر جان بچا لیتے، مگر ان تمام خطرات وسوالات کا جواب بھی قرآن نے اپنے نظم ہی سے دیا کہ یہاں شکار کرنے یا بچاؤ کی صورت کا کوئی امکان ہی نہ تھا، کیونکہ اول تو ارسال کو فعلِ خداوندی بتلایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کتنا ہی ذی ہوش ہو مگر جب خدا خود ہی تعذیبی کارروائی فرمائے تو بندہ خدا سے بچ کر کہاں جاسکتا ہے؟ اور جب کہ وہ برسرِ غضب آجائے تو انسانی عقل بیچاری کیا بنا سکتی ہے؟

پھر ارسال کی نسبت خدا کی طرف ہونے سے طبعًا اس میں علو اور فوقیت کی نسبت بھی نمایاں ہوئی، کیونکہ مرسل طیور خود فوق بر فوق اور وراء الوراء ہے، جس کی طرف بلندی ہی کی نسبت کی جاتی ہے، پستی کی نہیں۔ پھر ارسال کا مفعول مطلقاً حیوان نہیں رکھا گیا کہ خدا نے ان پر جانور بھیج دیئے، بلکہ ان جانوروں کو وصفِ طیران (اڑان) کے ساتھ موصوف کر کے لایا گیا اور طیران کا مادّہ خود علو اور فوقیت کو چاہتا ہے، کیونکہ اڑان بالائے زمین ہی ہوتی ہے نہ کہ برسرِ زمین، زمینی نقل وحرکت کو مشی (چلنا پھرنا) کہتے ہیں، نہ کہ اڑان، جس سے واضح ہے کہ شئے مرسلہ بلند پروازی کے دائرہ کی چیز تھی، پھر ارسال کا صلہ علٰی لایا گیا اور علٰی خود فوقیت اور علو ہی کا متقاضی ہے جس سے فوقیت اور علو کی ان متعدد نسبتوں سے صاف کھل جاتا ہے کہ اول تو یہ بلند پرواز پرندے اصحابِ فیل کے اردگرد نہ تھے کہ وہ کسی سمت میں بچ کر نکل جاتے بلکہ ان کے سروں پر چھائے ہوئے تھے اور ان کی ساری فضا کو گھیر لیا تھا، اس لئے وہ جدھر بھی بھاگتے اس فضا سے نہیں نکل سکتے تھے، دوسرے وہ آئے بھی فوج درفوج، جو اُن کی کثرتِ تعداد کی طرف بھی اشارہ ہے۔

پس قرآنی اشارات وتصریحات کی رو سے جب ایک ہوائی فوج خدائی ارسال سے آئے، خدائی کارروائی کے ماتحت آئے جو ساری قوتوں کا سر چشمہ ہے، پھر آئے بھی اوپر سے جہاں انسان کی دسترس نہیں، اور پہنچے بھی لاتعداد شمار کے ساتھ اور اوپر سے گھیر بھی لے ساری فضا کو تو سائل کا یہ سوال واحتمال محض لایعنی رہ جاتا ہے کہ اصحابِ فیل اِدھر اُدھر ہٹ کر جان بچا لیتے یا انہیں شکار کر لیتے۔

بہر حال اس منظّم اور مرتب بیان سے اب مخاطب کے دل سے ہر ایک خلش نکل کر یہ یقین ہو گیا کہ یہ خدائی تعزیری کارروائی بلاشبہ ان متسلّط پرندوں ہی کے ذریعہ واقع ہوئی جس میں کسی غیر کا دخل یا اپنے ذاتی بچاؤ کا احتمال بھی نہ تھا، لیکن اسکے بعد قدرتی طور پر مخاطب کے دل میں غایتِ شوق ورغبت سے پھر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس طیرانی عذاب کی صورت آخر کیا ہوئی ہوگی؟ کیا ان پرندوں نے نیچے اُتر اُتر کر ہاتھیوں اور ہاتھی نشینوں کو نوچا ہوگا؟ جیسے اکثر مردار خوار جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ کبھی زندہ جانوروں پر بھی جھپٹے مار کر گوشت نوچ لیجاتے ہیں، اگر ایسا ہوا ہو تو ایک بعید سا احتمال پھر پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ پرندے شاید لاش خور ہی ہوں، تو قرآن نے فوراً جواب دیا کہ:

تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍo

یہ پرندے انہیں سجیل کی کنکریوں سے مار رہے تھے۔

جس سے واضح ہو گیا کہ نوچ کھسوٹ کی کوئی صورت نہ تھی، بلکہ یہ بلند پرواز پرندے اوپر ہی سے ساری فضا کو گھیر کر ان پر پتھراؤ کرتے رہے اور اوپر ہی اوپر رہ کر اپنا سب کام کر گئے، اس سے لاش خور پرندوں کا یہ بعید سا احتمال بھی قطع ہو گیا اور کھل گیا کہ نوچ کھسوٹ کے بجائے سنگ باری سے یہ تعزیر واقع ہوئی ہے۔

مگر حجارۃ کا لفظ سنتے ہی مخاطب کے دل میں پھر ایک اشکال آمیز سوال پیدا ہوا کہ جب پرندے چھوٹے چھوٹے تھے تو کنکریاں بھی وہ یقیناً چھوٹی ہی اٹھا سکتے ہوں گے اور پہاڑیوں پر چھوٹی کنکریوں کے ذخیرے عادۃً ایک جگہ رکھے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ بڑے پتھروں میں رَلے ملے اور وہ بھی عموماً بڑے پتھروں کے نیچے اور پہاڑیوں کے زیریں حصوں میں ہوتے ہیں، تو کیا ان پرندوں نے ان پہاڑیوں کو کریدا ہوگا جو عادۃً بعید ہے، یا پہاڑیوں کے زیریں حصوں میں پہنچ کر پتھریاں چگی

ہوں گی، جو ان کی مذکورہ فوقیتوں کی نسبت کے لحاظ سے بعید تر ہے، تو پھر یہ پتھریاں ان کے پاس کیسے آئی ہوں گی؟

قرآن نے سجیل کے لفظ سے جواب دیتے ہوئے بتلایا کہ وہ پہاڑیوں یا دامنِ کوہ کی پتھریاں ہی کب تھیں جن پر یہ اشکالات وارد ہوں، بلکہ وہ تو پکی ہوئی مٹی کی کنکریاں تھیں جن کو یہ پرندے اپنے ساتھ ہی لائے تھے، جیسا کہ سجیل کا لفظ شاہد ہے، کیونکہ سجیل **طین متحجر** (پکی ہوئی مٹی) کو کہتے ہیں اور اس لئے اہل لغت نے کہا ہے کہ سجیل اصل میں معرّب ہے سنگِ گل کا یعنی مٹی کا پتھر، اور مٹی کا پتھر وہی پکائی ہوئی مٹی کا ٹکڑا ہوا جو بڑا ہو تو اینٹ کہہ دیا جائے گا اور چھوٹا ہو تو کنکری، اس سے ثابت ہوا کہ جیسے یہ ارسالِ طیور فعلِ خداوندی تھا ویسے ہی ان طیور کا سامانِ حرب بھی یدِ قدرت ہی کا ساختہ پرداختہ تھا جس میں مخلوق کا کوئی واسطہ اور دخل نہ تھا۔

یہاں سے مخاطب نے حقیقت حال سمجھ کر یہ بھی باور کرلیا کہ جب یہ پرندے بھی خدا ہی کی مخصوص صنعت سے تھے اور یہ پتھریاں بھی اسی کے یدِ قدرت کی ساخت سے تھیں تو ممکن ہے کہ ان خاص قسم کی کنکریوں میں ہلاکت کی کوئی خاص تاثیر بھی ہو جس کی وجہ سے ان کی زد بھی معمولی نہ ہو اور آثارِ ضرب بھی معمولی نہ ہوں، کیونکہ کسی چیز کے آلگنے سے کسی چیز کا تباہ ہو جانا لگنے والی شئے کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف نہیں بلکہ زورِ ضرب اور ساخت سے متعلق ہے، بندوق کی ایک چھوٹی سی گولی بڑے سے بڑے شیر کو بٹھا دیتی ہے، محض اپنی ساخت اور آلۂ ضرب یعنی بندوق کی ساخت کی بناء پر، جس سے جا لگنے والی گولی میں جا لگنے کا زور پیدا ہو جاتا ہے۔

آج کی چھوٹی نال کی رائفلیں قدیم زمانہ کی گزوں لانبی بندوقوں سے کہیں زیادہ مار کرتی ہیں محض نال کی ساخت کی بناء پر نہ کہ طول وضخامت کی بناء پر، حتیٰ کی بعض رائفلوں کی چکردار نال سے گولی چکر کھاتی ہوئی نکل کر جب کسی جگہ پڑتی ہے تو ایک ہی گولی اپنے گھماؤ سے پورے بدن کو چھید ڈالتی ہے اور اس میں گولی کے حجم سے بیسیوں گنا زیادہ بڑا دراڑ کھل جاتا ہے، اسی طرح یہ پرندے جو بمنزلہ مخصوص رائفلوں کے تھے جب کہ اللہ نے خاص ساخت سے انہیں اپنے مخفی لشکروں میں سے اسی کام کے لئے خود بھیجا اور اسی طرح یہ پختہ مٹی کی کنکریاں جو بمنزلہ گولی اور چھرّوں کے ان کی چونچوں

اور پنجوں میں دبی ہوئی تھیں، جب کہ خدا ہی کے خاص کارخانۂ قدرت سے بن کر ہاتھی والوں پر انتہائی زور کی ضرب کے ساتھ پڑیں تو کچھ بھی بعید از قیاس نہیں کہ باوجود پرندوں اور کنکریوں کے چھوٹے اور خوردتر ہونے کے اپنی اس خصوصی ساخت کے ماتحت ان کے بدنوں سے آر پار بھی نکل گئی ہوں، اوران بھاری بھاری جسموں کو گود کر پاش پاش بھی کر ڈالا ہو۔

پس سجیل کے لفظ نے ان کنکریوں کی خاص قدرتی ساخت پر دلالت کر کے کنکریوں کی غیر معمولی تاثیراور ہلاکت آفرینی کی طرف ایک ایسی واضح رہنمائی کر دی جس سے مخاطب کے لئے ان روایات واحادیث کی تصدیق میں کوئی ادنیٰ رکاوٹ باقی نہ رہی، جن میں وارد ہے کہ یہ مسور اور چنے کے دانہ کے برابر چھوٹی چھوٹی کنکریاں ان پرندوں کی چونچوں اور پنجوں سے اس طرح ان کے سروں پر گرتی تھیں کہ آر پار نکل کر ایک ہی کاری ضرب میں انہیں بچھا دیتی تھیں۔

پس یہ روایت کلمۂ سجیل کی ایسی تفسیر ہے کہ گویا کلمۂ سجیل خود ہی اس روایت کا مقتضی اور اسے اپنی تشریح کیلئے خود کھینچ رہا ہے۔ پس اب قرآنی رہنمائی کے ماتحت صورتِ واقعہ کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جس طرح چڑیوں سے ہاتھیوں کو تباہ کرانے کا واقعہ ایک حیرتناک اور نادرِ روزگار قصہ ہے، ایسے ہی اس واقعہ کا نتیجہ بھی کچھ کم حیرتناک نہیں کہ ہاتھی اور ہاتھی نشین محض پچھڑ ہی نہیں گئے بلکہ کھائے ہوئے بھس کی طرح ان کا ریزہ ریزہ ہو گیا اور بھرکس نکل گیا۔ **فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ**۔

بہر حال اگر سورۃِ مقدسہ کے نظم پر غور کیا جائے تو واقعۂ فیل کا نادر اور عجیب یا خرقِ عادت ہونا، اس کا قیاس نہ ہونا بلکہ نقل وروایت پر مبنی ہونا، اور روایت بھی مستند اور معتبر ہو کر گویا تا حدِ تواتر پہنچا ہوا ہونا، چہ جائے کہ اس کا عامیانہ اور بے اصل رواج پذیر کہانیوں میں سے ہوسکنا، اصحابِ فیل کا غیر معمولی طاقت لے کر کھلے بندوں آنا، اور چھپتے چھپاتے آنے کے کوئی معنی نہ ہونا، اس کے بالمقابل خدا کی طرف سے شدید ترین تعزیری کارروائی کیا جانا، اور براہ راست اسی کے فعل سے کیا جانا، اس میں کسی غیر کے فعل کا دخل نہ آنا، پھر اس کارروائی سے نفع رسانی یا تائید و کمک کا مقصود نہ ہونا بلکہ کسی مستحقِ تائید ونصرت کا سامنے ہی نہ ہونا، اس کارروائی سے اصحابِ فیل کا تباہ ہونا اور تباہی کی بھی آخری اور انتہائی حد پر آ کر گویا استیصالِ کلی ہو جانا، استیصال کا پرندوں کے پتھراؤ کے ذریعہ ہونا،

پرندوں کا چھوٹی چڑیاں ہونا، اور گدھ چیلیں نہ ہوسکنا، ان کی تعداد کا لاتعداد ہونا، ان کا اوپر سے فضا کو گھیر کا پتھراؤ کرنا، اصحابِ فیل کا کسی جانب کو بھی نہ بھاگ سکنا، ان چڑیوں کا پتھراؤ میں چھوٹی کنکریاں استعمال کرنا، ان پتھریوں کا مکہ کے پہاڑوں میں سے نہ ہوسکنا، ان کنکریوں میں ہلاکت کی کوئی مخصوص تاثیر نہ ہونا، پرندوں کی ضرب کا غیر معمولی ہونا اور اس ضربِ شدید سے ان کا بھرکس نکل جانا وغیرہ وغیرہ واقعہ کے سارے ہی پہلو تاریخ اور فقہِ تاریخ کی رو سے اس سورتِ مقدسہ کے نظم اور اس کی نصوص کی عبارت، دلالت، اشارت اور اقتضاء سے صراحۃً اور کنایۃً اس طرح نمایاں ہورہے ہیں کہ نفسِ واقعہ کے سمجھ لینے کے لئے قرآن سے کہیں باہر جانے کی بھی ضرورت نہیں ہونی چاہئے، چہ جائے کہ خیال آفرینیوں کی نوبت آئے۔

نیز مضامینِ سورۃ کے اس خلاصہ سے واضح ہوگیا کہ اس جامِ جہاں نما سورۃ کے علوم اول سے آخر تک تفصیل بعد الاجمال کا ایک مرتب مرقع، ہر پیدا شدہ سوال کا خود بنفسہٖ شافی جواب اور اس کی ہر لفظی قید اور ہر اسلوبِ بیان کھٹکتے ہوئے اشکالات کا ایک جامع حل ہیں، اور سورۃ کو حل کرنے نیز سورۃ سے مدافعت کرنے کے لئے سورۃ سے باہر جانے کی ضرورت نہیں پڑتی، گویا یہ سورۃِ مقدسہ اپنے مضامین کو خود ہی تمام شبہات ووساوس سے پاک کرتی ہوئی چلی جاتی ہے اور ساتھ ہی اس کا ایک ایک جملہ اپنی متعلقہ تاریخ کو خود ہی اس طرح کھینچتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ وہی اس کی طرف رہنمائی بھی کررہا ہے، ساتھ ہی یہ اندازہ لگالینا بھی مشکل نہیں رہتا کہ مضامینِ سورۃ کے تقاضا اور کشش یا اقتضائی رہنمائی سے جو تاریخی مضامین اور واقعات طبعی طور پر اس کے نظم کے ساتھ جڑتے اور کھپتے ہوئے نظر آتے ہیں، وہ اتفاق سے وہی ہیں جن کو قدماء نے اپنی معتبر تاریخوں اور مستند تفسیروں میں لیا اور بالتفصیل بیان کیا ہے، نہ وہ کہ جن کو پرویز صاحب نے کسی نامعلوم کتاب یا لوحِ دماغ سے اتار کر بہت اطمینان کے ساتھ فرصت میں بیٹھ کر مرتب فرمایا اور بلا کششِ قرآن خواہ مخواہ قرآن کے سر تھوپنا چاہا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ان بے کشش تاویلات اور مزعومہ تفسیر وتاریخ کو (قرآنی تقاضے سے نہیں) جب قرآن میں ٹھونسا جاتا ہے تو قرآنی نظم کو اس سے استفراغ ہونے لگتا ہے اور یہ تاویلات خود بخود

اس سے دفع ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں، پھر بھی اگر انہیں کھپانے کی غیر مشکور سعی کی جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نہ قرآن کا وہ نظم و بلاغت قائم رہتا ہے جس سے وہ ہر سوال کا خود ہی جواب بنتا تھا، نہ اس کے مضامین میں وہ ترتیب باقی رہتی ہے جس سے اخذِ نتائج کا تعلق تھا اور نہ مضامین کا وہ تسلسل ہی قائم رہتا ہے جس سے مخاطب خود قرآن ہی سے اس واقعہ کو مرتب طریق پر ذہن نشین کر لیتا تھا۔

اس لئے میں عرض کروں گا کہ واقعۂ فیل سے متعلق قدیم تاریخ و تفسیر کے معتبر ہونے کی یہی خود ایک مستقل دلیل ہے کہ وہ تقاضائے قرآنی ہے اور قرآن ہی اس کی راہیں کھولتا اور اس پر روشنی ڈال کر اپنی طرف کھینچ رہا ہے۔ ادھر پرویز صاحب کی مزعومہ تفسیر اور مفروضہ تاریخ کے ناقابلِ التفات ہونے کے لئے بھی ایک یہی کافی اور مستقل دلیل ہے کہ نہ وہ مقتضائے نظمِ قرآنی ہے اور نہ اس کی زیر رہنمائی آتی ہے، بلکہ صرف پرویز صاحب کے شغب یا تقاضاء سے اگر کسی کی طبیعت کچھ قرآن سے ہٹتی ہے تو کان ادھر بھی جا لگتے ہیں، ورنہ بذاتہٖ بھی اس میں کوئی کشش نہیں اور نظم کتاب بھی اس کا متقاضی اور اس کے لئے راہنما نہیں۔

بہر حال واقعۂ فیل کو جب قرآن کی ان کشش کردہ تواریخ اور تقاضا کردہ تفاسیر کے ساتھ اس کی حقیقی ترتیب کے ساتھ جوڑا جائے اور پھر سورۃ کے لفظ لفظ اور ہر ہر قید و قرینہ کو سامنے رکھا جائے جن کی طرف ہم نے ابھی اس خلاصہ میں اشارے کئے ہیں، تو پرویز صاحب کی بنائی ہوئی یہ تفسیری عمارت قرآن ہی کے شہابِ ثاقب سے سب هباءً منثورًا ہو جاتی ہے اور واضح ہو جاتا ہے کہ انہوں نے لفظ کید کے معنی میں تصرفِ بیجا کر کے ابرہہ کے چھپتے چھپاتے آنے کا جو قصہ تیار فرمایا اور پھر ارسالِ طیور کی جو غرض و غایت (خبر رسانئ قریش) از خود گھڑ کر قرآن کے بین السطور بلکہ متن میں اضافہ فرمایا، پھر ترمیھم میں لفظی تحریف کر کے اس کا فاعل قریش کو ٹھہرایا اور اس طرح سورۃ کے موضوع ہی کو پلٹ دیا، یہ سب امور خود قرآن ہی کے الفاظ سے مردود اور بے معنی ہیں جن کے رَدو طرد کا خلاصہ یہ ہے کہ:

الم تر کے استفہام سے واقعہ کی ندرت کی طرف اشارہ ہے لہٰذا پرویز صاحب کا اسے ایک معمولی اور عادی واقعہ ٹھہرانا غلط ہے۔

فعلِ الٰہی سے راست خدا کی تعزیری کارروائی کی طرف اشارہ ہے، اس لئے پرویز صاحب کا قریش کو تعزیر دہندہ ٹھہرانا غلط ہے۔

اصحابِ فیل کے لفظ سے دشمن کی غیر معمولی طاقت کی طرف اشارہ ہے، لہٰذا پرویز صاحب کا اسے چوروں کی طرح چھپ کر آنے والا سمجھنا یا قریش جیسی بے وسائل قوم کے ہاتھوں اینٹ پتھر سے تباہ شدہ سمجھ لینا غلط ہے۔

کیدھم سے اصحابِ فیل کے منصوبوں اور تدبیروں کی طرف اشارہ ہے جس میں اخفاء کی قید لگا کر پرویز صاحب کا اسے چھپتے چھپاتے سفر طے کرنے پر اتارنا غلط ہے۔

ارسالِ طیور سے ابطالِ کید کی خدائی تدبیر کی طرف اشارہ ہے لہٰذا اسے قریش کی تدبیر کہنا غلط ہے۔

علیھم سے خود پرندوں کے قریش پر مسلط ہونے اور بطور وبال ان پر آپڑنے کی طرف اشارہ ہے، لہٰذا انہیں خبر رساں ایجنسی کا ہر کارہ یا قریش کا حمایتی بنانا غلط ہے۔

ابابیل سے پرندوں کی چھوٹی چڑیاں ہونیکی طرف اشارہ ہے، لہٰذا انہیں گدھ چیل کرگس کہنا غلط ہے۔

ترمیھم بوجوہ متعددۂ مذکورہ جمع غائب کا صیغہ ہے، لہٰذا اسے واحد حاضر ماننا غلط ہے۔

سجیل سے ان پتھریوں کے گلی کنکریاں ہونے کی طرف اشارہ ہے، لہٰذا انہیں پہاڑوں کے پتھر کہنا غلط ہے۔

پرویزی تفسیر کے یہی چند عمود بحثِ نقاط تھے جن کو تاریخ و تفسیر ہی نہیں خود قرآن کے صریح الفاظ بھی غلط اور مردود ٹھہرا رہے ہیں، اس لئے ان نقطوں سے کھنچا ہوا خط بھی ظاہر ہے کہ خطِ مستقیم نہیں ہو سکتا۔

بہر حال پرویز صاحب کا **ترمیھم** کو مذکر کا صیغہ قرار دینے اور اس کا فاعل قریش کو ماننے کی ایک غلط کاری کو نباہنے کے لئے اتنی غلط کاریوں اور کتنی ہی لفظی اور معنوی تحریفوں کا شکار بننا نہ کسی عقلی اصول پر منطبق ہوتا ہے نہ نقلی پر۔ پس اس مرقع اخلاط تفسیر کو بایں خرافات نہ کوئی عقلی حجت قبول کر سکتی ہے نہ نقلی دلیل، نہ معتبر تاریخ، نہ مستند تفسیر، نہ عربی لغت، نہ فن بلاغت، نہ ذوقِ سلیم، نہ فہمِ مستقیم، اس لئے عقلاً، نقلاً، لغۃً، بلاغۃً، ذوقاً اور وجداناً خوب واضح ہو جاتا ہے کہ **ترمیھم** جمع مؤنث غائب کا

صیغہ ہے اس کا فاعل طیراً ابابیل ہیں، اور پتھراؤ انہی کے ذریعہ ہوا ہے، جیسا کہ بالتفصیل واضح کیا جا چکا ہے، اور جب کہ اسی کا مفہوم غلط کر دینے پر یہ ساری غلط تفسیر مبنی تھی تو اس کی غلطی بطریقِ اولیٰ واضح ہوگئی۔ **فللّٰہ الحمد**

یہی چند سطور تھیں کہ جن کا پیش کر دیا جانا اس وقت ضروری سمجھا گیا اور اس سلسلہ میں اہل حق کے اجماعی مسلک کو پیش نظر رکھ کر جو کچھ ذہن نارسا میں آیا وہ طالب علمانہ انداز میں صفحۂ قرطاس کے حوالہ کر دیا گیا۔ اگر پرویز صاحب انصاف سے ان سطور کو ملاحظہ فرمائیں گے تو ممکن ہے کہ انہیں اپنی مزعومہ تفسیر پر اصرار نہ رہے گا، مگر توفیق اللہ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس تحریر میں چونکہ رویہ مناظرانہ رہا ہے اور بحث وتمحیص میں کبھی غیرتِ ایمانی سے اور کبھی سبقتِ قلمی سے اندازِ بیان اور طرزِ تخاطب میں تجاوز بھی ہو جاتا ہے اس لئے اگر کوئی لفظ پرویز صاحب کی شان سے گرا ہوا یا ناگوارِ خاطر قلم سے نکلا ہو تو میں مخلصانہ طور پر معافی کا خواستگار ہوں، مجھے ان کی ذات سے کوئی پرُخاش نہیں ہے، ہاں دین اور کتاب وسنت کے بارے میں ان کی یا کسی آزاد کی آزادی اور آزاد روشی اور اس کے متعدی اثرات تکلیف دہ ضرور ہیں، اور ان سے صدمہ وقلق ہوتا ہے، معاملہ اگر محض دنیا کا ہو تو اس کا بہر حال ایک اختتام ہے لیکن ان امور میں سابقہ آخرت سے ہے اور وہاں پہنچ کر عقیدہ وعمل ہی کا حساب پیش کرنا ہے۔

عقیدہ وعمل یا دین عقلی چیستانوں یا خیال آفرینوں کا میدان نہیں کہ زبان وقلم کو آزاد چھوڑ دیا جائے یا تفننِ طبع کے لئے قرآن وحدیث کو ملعبہ بنایا جائے، بلکہ یہاں صرف اتباع وپیروی سے کام چلتا ہے۔ احتیاط وتقویٰ تقیّد میں ہے نہ کہ آزادی اور تطاول میں، آج بھی اور آج سے پہلے بھی جو لوگ پابند رہے اور اپنا دامن سمیٹ کر اور اگلوں کا دامن سنبھال کر چلے وہی اس دریائے ابتلاء وامتحان سے سلامتی کے ساتھ پار ہوئے ہیں، ورنہ ہزاروں ہیں جو فتن کی دلدل میں درمیان ہی میں پھنس کر رہ گئے ہیں اور گوہرِ مراد سے مالامال نہ ہو سکے۔ **والعیاذ باللّٰہ العلی العظیم۔**

یہ چند طالب علمانہ سطریں اپنے محترم عالیجناب خان بہادر شیخ ضیاء الحق صاحب رکن مجلس شوریٰ دارالعلوم دیوبند اور عالیجناب ڈاکٹر احمد اللہ خان صاحب انچارج اعلیٰ شفا خانہ دیوبند کے

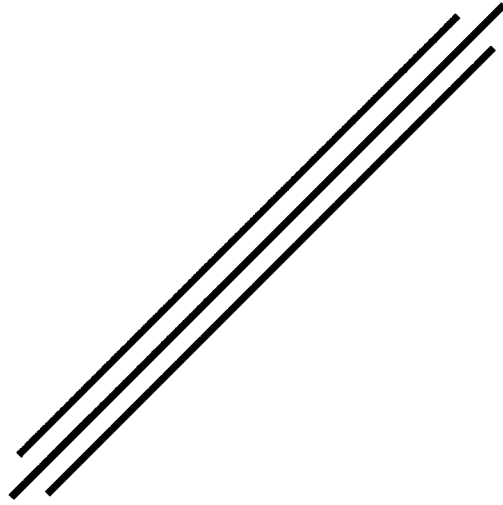
ارشاد سے لکھ دی گئیں، ورنہ میں کہاں اور علمی میدان کہاں۔ اس میں جو حصہ ُ خیر وصواب کا نظر آئے وہ اساتذہ کا فیض سمجھا جائے، اور جو حصہ خطاء ونسیان کا ہے وہ بہرحال اپنا حصہ ہے جس پر اس ناکارہ کو مطلع کر دیا جائے۔ حق تعالیٰ ہم سب کو قبولِ حق کی توفیق دے اور انجام بخیر فرمائے اور سلامتی کی راہ دکھلائے اور اسی پر چلائے اور استقامتِ فہم اور سلامتیٔ ذوق عطا فرمائے۔ آمین

والله الموفّق للصّواب

واليه الرّجعٰى والمآب

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

جماعتِ اسلامی کی تحریری تلبیس کا ایک افسوسناک نمونہ

جماعتِ اسلامی کی تحریری تلبیس کا ایک افسوسناک نمونہ

پچھلے دنوں جماعتِ اسلامی کے ایک ہندوستانی آرگن نے غلام نبی صاحب (۱) جالندھری، فورٹ عباس (بھاول پور) کا ایک مضمون شائع کیا تھا جس میں مضمون نگار نے خودکو دیو بند کا شاگرد اور دیو بند کا خیر خواہ ظاہر کرتے ہوئے دارالعلوم دیو بند کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ نقل کیا تھا، جس میں حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہٗ کی کتاب ''تصفیۃ العقائد'' کی ایک عبارت کو سامنے رکھ کر ان پر کفر کا حکم لگایا گیا تھا، اس مضمون کی اشاعت نے ملک و بیرونِ ملک میں ایک عجیب صورتِ حال پیدا کردی، اور احباب و متعلقین نے استفسارات کئے کہ اس فتویٰ کی حقیقت کیا ہے؟ دارالافتاء سے تحقیق کی گئی اور جس عبارت پر یہ فتویٰ دیا گیا تھا، اُسے اصل کتاب میں دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ مستفتی نے کمالِ شوخ چشمی اور تیرہ باطنی کے ساتھ حضرت نانوتویؒ کی چند عبارتوں کو توڑ مروڑ کر کوئی جملہ کہیں سے اور کوئی جملہ کہیں سے لیکر، ایک مسلسل عبارت خود بنائی اور اسے مصنف کے نام اور کتاب کے حوالے کے بغیر دارالافتاء کے سامنے رکھا گیا۔

جیسا کہ حضرت مہتمم صاحب مدظلہٗ نے اپنے اس مضمون میں تحریر فرمایا ہے، حضرت نانوتویؒ کی زیر بحث کتاب ''تصفیۃ العقائد'' خود دینی عقائد میں جدت و بدعت کرنے والے اہل ہواؤ ہوس کی تردید میں لکھی گئی ہے، اس میں اس اس کا کیا موقع تھا کہ اپنے موقف ومنصب کے خلاف کسی عقیدہ کی تبلیغ کی جاتی۔ اور پھر انبیاء علیہم السلام کے متعلق ایسے غلط عقیدہ کا ظہور اور وہ بھی حضرت نانوتویؒ کے قلم سے؟ اگر سورج مشرق کی بجائے مغرب سے نکل سکتا ہے، اگر کفر وضلالت سے نورِ باطن اور نجاتِ آخرت ممکن ہے، اور دنیا کی وہ ساری چیزیں جن کی ماہیت وخاصیت نہ بدلتی ہے نہ بدل سکتی ہے، اپنی خصوصیات سے دست بردار ہوسکتی ہیں تو شاید یہ بھی ممکن ہوسکے کہ حضرت نانوتویؒ کے قلم سے ایسے عقیدہ کا اظہار ہو۔

جن حضرات نے اس صورتِ حال پر تشویش ظاہر کی تھی ان کی تشویش بجا تھی اور امید ہے کہ حضرت مہتمم صاحب مدظلہٗ کے اس مضمون سے ان کی تشویش اطمینانِ خاطر میں بدل جائے گی۔ اس انکشاف سے ہمیں حد درجہ افسوس ہوا کہ جماعتِ اسلامی نے اختلافِ عقیدہ وفکر کو اب ایسی گھناؤنی اور مکروہ شکل دیدی ہے اور اپنے تحفظ کی خاطر انہوں نے یہ غلط راستے اختیار کئے ہیں۔ ادارہ (۲)

---

(۱) ذاتی طور پر تحقیق سے معلوم ہوا کہ ان صاحب کا جماعتِ دیو بند سے کوئی تعلق نہیں، یہ اپنے علاقہ کی جماعتِ اسلامی کے ذمہ دار عہدہ دار بھی ہیں۔

(۲) یہ کتاب مکتبہ دارالعلوم دیو بند سے شائع ہوئی تھی اسلئے ادارہ سے مراد اسی مکتبہ کے ذمہ دار حضرات ہیں۔ محمد عمران قاسمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ایک مقالہ نگار نے اخبار ''دعوت'' مورخہ ۱۷؍جنوری ۱۹۵۶ء میں بعنوان ''علمائے دیوبند کی خدمت میں'' اساتذۂ دار العلوم کو مخاطب کرتے ہوئے ایک شکایتی مضمون شائع کرایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ حضرات کے سامنے جب آپ کے سلف کی کوئی مبہم یا موہم عبارت آتی ہے جس سے مخالفین نے کسی برے محمل پر اتار لیا ہو تو آپ اس کی توجیہ وتاویل کرکے اسے بہر حال محملِ حسن پر اتارنے کی کوشش کرتے ہیں اور کبھی اس معنی پر نہیں رہنے دیتے جو مخالفین اس عبارت سے لے کر ان کے خلاف حجت پکڑتے ہیں۔ لیکن مودودی صاحب کی اس قسم کی عبارتیں سامنے آنے پر یہ صورت اختیار نہیں کی جاتی، یہ نہیں ہوتا کہ توجیہِ حسن کرکے انکی عبارت کو بھی کسی اچھے محمل پر محمول کرلیا جائے۔

موصوف نے اس سلسلہ میں حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہٗ کی چند عبارتیں بھی پیش کی ہیں جن کا مطلب مخالفین نے غلط لیا ہے، لیکن علماءِ دیوبند نے انکی عبارتوں کی وضاحت کرتے ہوئے انکا صحیح محمل ظاہر کردیا ہے۔

محترم مقالہ نگار کی نظر اگر اُس اصول پر ہوتی جس کی روشنی میں عبارات واقوال کی تاویل وعدمِ تاویل کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو انہیں اتنا طویل مقالہ سپردِ قلم کرنے کی زحمت گوارہ نہ کرنی پڑتی، شکایت اور ہمدردی کا تو شکریہ کہ اس سے یگانگت وہمدردی کا مظاہرہ کیا گیا، لیکن خلافِ اصول اور بے محل شکوہ پر شکوہ کے اصول اور واقعات سے اغماض کیوں برتا گیا؟

ہر شخص کے قول کا مطلب اس کی مجموعی زندگی کو سامنے رکھ کر لیا جائے گا

اصول یہ ہے کہ ہر شخص کے قول کا مطلب اس کی مجموعی زندگی کو سامنے رکھ کر لیا جاتا ہے، اگر عقیدہ وعمل اور خلق وحال کی زندگی درست ہے تو اس کے موہم کلام کو بھی توجیہ کرکے اسی زندگی کے مطابق بنایا جائے گا، لیکن اگر اعتقادی اور عملی واخلاقی زندگی خود مبہم یا کھلے طور پر فاسد ہے تو ایسے شخص

کی موہم عبارتوں کو بلا توجیہ وتاویل اسی زندگی پر محمول کر لیا جاتا ہے کیونکہ توجیہ نہ کرنے کی صورت میں فسادِ عقیدہ ہی کا تو ایہام ہو سکتا ہے جس سے بچنے کیلئے توجیہات کی جاتی ہیں، لیکن جب وہ فساد خود ہی موجود اور واقع ہے تو ایہامِ فساد سے بچنا تحصیلِ لا حاصل ہے۔

منصور نے انا الحق کہہ دیا تو سب اس کی توجیہ کر کے اسے محمل حسن پر اس لئے اتارتے ہیں کہ منصور کی مجموعی زندگی ان کے نزدیک خدا پرستانہ اور فنائیت کی تھی، جس میں انائیت ونخوت کے لئے کوئی گنجائش نہ تھی، لیکن یہی انا جب فرعون کی زبان سے نکلا تو اس کے متبادر معنی میں کسی توجیہ وتاویل کی ضرورت اس لئے نہیں ہوئی کہ فرعون کی اعتقادی، صفاتی اور عملی زندگی خود ہی انائیت ونخوت اور کبر وغرور سے ہی بھری ہوئی تھی، اس لئے اس کا انا متبادر معنی کے ساتھ ہی اس کی زندگی کے مطابق اور اس پر چسپاں ہو سکتا تھا، کسی کو آٹے میں سے بال کی طرح نکال دینے کی تشبیہ توہین آمیز تشبیہ سمجھی جاتی ہے، اگر کسی باعزت آدمی کے لئے استعمال کر لی جائے تو اسے متبادر معنی کے لحاظ سے توہین پر محمول کیا جائے گا، اور قائل کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ لیکن یہی تشبیہ بعینہٖ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں استعمال کی، جب کہ قریش نے مسلمانوں کی ہجو میں انتہا کر دی اور ان کی عورتوں تک کے چرچوں پر مشتمل اشعار گلی کوچوں میں گائے جانے لگے، تو حضرت حسانؓ نے کلمہ بہ کلمہ جواب دینے کے لئے قریش کی ہجو کا ارادہ کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں بھی تو قریش میں سے ہوں۔ عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں آپ کو اس طرح نکال دوں گا جیسے آٹے میں سے بال نکال دیا جاتا ہے۔ بلا شبہ اس تشبیہ کو توہین پر کبھی اس لئے محمول نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت حسانؓ کی زندگی عشق ومحبتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں چور اور بے پناہ عظمت وعقیدت کی حامل تھی، توہین کا کوئی منصوبہ کبھی بھی اس زندگی پر چسپاں نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے اس جملہ کی توجیہ کی گئی کہ اس کلام سے تشبیہ مقصود نہ تھی بلکہ ہجو سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محض تنزیہہ مقصود تھی، لیکن اگر یہی تشبیہی قول کسی ایسے شخص کی زبان سے ادا ہوتا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت سے خالی ہوتا تو کون اس تاویل کی دردسری مول لیتا، آخر یہ کفار وفجار کی توہین آمیز عبارتیں اور تمسخر آمیز تشبیہیں رات دن سامنے آتی رہتی ہیں، کون ان کی

تاویل وتوجیہ کرتا ہے، احتجاج تو کیا جاتا ہے، تاویل نہیں کی جاتی، کیونکہ کہنے والے کی زندگی خود اپنے قول پر گواہ ہوتی ہے، تو اس کے قول کو اس کی زندگی سے کس طرح الگ کیا جا سکتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دن حمام کو بلایا دوسری طرف سے ایک امیر زادے نے پکارا، حجام نے امام کی صورت غریبانہ اور بوسیدہ لباس دیکھ کر التفات بھی نہیں کیا، اور یہ سمجھ کر کہ پیسے زیادہ امیر زادے سے ملیں گے، امیر زادے ہی کی طرف رخ کیا، اس نے مقررہ اجرت دیکر ٹال دیا۔ آخر میں امام صاحبؒ کی حجامت بنائی تو امام نے نہایت استغناء اور سیر چشمی سے چھ گنی اجرت جیب سے نکال کر اس کی طرف پھینک دی، اور یہ قطعہ پڑھا:

علیٰ ثیاب لو یُباع بمثلها بفلس لکان الفلس منهن اکثرا

فیهن نفس لو یقاس ببعضها جمیع الوریٰ کانت اجل واکبرا

ترجمہ: مجھ پر لباس وہ ہے کہ اگر اس جیسے لباس کو ایک پیسہ میں فروخت کیا جائے تو شائد ایک پیسہ بھی زائد ہی قیمت ہوگی، لیکن ان کپڑوں میں نفس وہ چھپا ہوا ہے کہ اس کے ایک حصے کو ساری دنیا کے ساتھ بھی تولا جائے تو یہ نفس ہی وزن دار اور بھاری نکلے گا۔

شعر انتہائی کبر ونخوت کے کلمات اور دعاوی پر مشتمل ہے لیکن امام کی کمالِ تواضع، ارفع ترین احوال اور انکسارِ نفس کی پاکیزہ زندگی کو سامنے رکھ کر ان کے اشعار کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ یہ کبر نہ تھا صورتِ کبر تھی، جس سے مغرور امیر زادے کا غرور توڑنا اور حجام کے تحقیر آمیز رویہ پر کاری ضرب لگانا مقصود تھا، گویا یہ ایک اصلاحی قدم تھا تعلّی نہ تھی، لیکن اگر یہی کلام کسی مغرور اور متکبر انسان اور ایسے شخص کی زبان سے نکل جاتا جسے اپنے نام نہاد علم پر گھمنڈ اور اہل علم کی تحقیر وتوہین اس کا شیوہ ہوتا تو اس توجیہ کی ضرورت ہرگز نہ پڑتی، کلام کے وہی متبادر معنی لئے جاتے جو اس سے واضح ہوتے۔ بہر حال امامؒ کے اس موہم قول کا مطلب ان کی پارسانہ اور عارفانہ زندگی کو سامنے رکھ کر لیا گیا جس کی ضرورت کسی غیر پارسا اور غیر عارف کے لئے نہیں ہوسکتی۔

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا معاندینِ حق کو چیلنج

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ نے جس زمانہ میں ''تحذیر الناس'' لکھی اور معاندین نے اس کی عبارتوں سے حضرت والا پر ختم نبوت کے انکار کا اتہام لگا کر تکفیر کا مشغلہ اختیار کیا، اسی زمانہ میں حضرت کو ریاست رام پور کا سفر درپیش آیا، جہاں ان عبارتوں پر چہ میگوئیاں زیادہ تھیں، اہل شہر کی درخواست پر مجمع عام پر تقریر منظور فرمالی، خبر دینے والوں کا بیان ہے، جو میں نے بعض مشاہدین کی زبان سے خود بھی سنا ہے کہ شہر کی عورتیں اور بچے تو شریک جلسہ نہیں ہوئے باقی مرد نام کا کوئی باقی نہ تھا جو شریکِ جلسہ نہیں ہوا۔ یعنی غیر معمولی اجتماع ہوا۔

حضرت والا نے ردِ فلسفہ وفلاسفہ پر تقریر شروع کی، جس نے مجمع کو کان علیٰ رؤوسھم الطیور بنا رکھا تھا، مگر باوجود انتہائی تواضع وانکسارِ نفس کے، جو اس زمانہ میں ضرب المثل بن گیا تھا، جوش میں فرمایا کہ:

> ''لوگ گھروں میں بیٹھ کر چہ میگوئیاں کرتے ہیں، اگر انہیں جرأت وہمت ہے تو میدان میں آئیں، مگر یہ سمجھ کر آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو کر نہ جائیں گے، خدا کی حجت تمام ہو چکی ہے۔''

کلام اپنے متبادر معنی کے لحاظ سے بظاہر انتہائی فخر وتعلّی اور اِدّعا کا پہلو لئے ہوئے تھا، مگر حضرت والا کی اس متواضعانہ اور منکسرانہ زندگی کو سامنے رکھ کر جو اس دور میں ضرب المثل ہوگئی تھی اور جس کے تحت وہ اپنے چھوٹوں سے بھی اس طرح پیش آتے تھے جیسے (یہ چھوٹے ان کے استاد اور بڑے ہیں) اس کلام کو الہامی دعویٰ اور من اللہ تحدّی پر محمول کیا گیا، نہ کہ کبر وغرور پر، کیونکہ کبر وغرور کے مضمون کو یہ زندگیاں برداشت ہی نہیں کرتی تھیں، اس لئے قول کو عملِ زندگی کے مطابق کرنے کے لئے اس کے وہی معنی لئے گئے جو اس زندگی پر چسپاں تھے۔ لیکن اگر یہی قول کسی متعصب اور گروہ ساز انسان کا ہوتا تو اس کی نفسیات واخلاق کے پیش نظر کسی تاویل کی ضرورت نہ تھی، متبادر معنی ہی پر کلام محمول کیا جاتا، کیوں کہ اس کی زندگی پر یہی معنی چسپاں ہو سکتے تھے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ثلثِ کذبات والی حدیث کی توجیہ

یہی اصول ہے جس کی روشنی میں علماء وصلحاء ہی نہیں انبیاء علیہم السلام تک کے کلام کے محلوں کے بھی فیصلے کئے جاتے ہیں اوران کے متشابہ کلام کوان کے محکم کلام سے، اور محکم کلام کوان کی برگزیدہ زندگی کے پیمانہ سے ناپ کر پاک معنی اور محمل کا تعین کیا جاتا ہے، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ثلث کذبات کی حدیث سامنے آئی جو بظاہر ایک موہم کلام تھا، اوراس سے تبادر کے ساتھ ایک قبیح نسبت اور معصیت کا ایہام ذاتِ ابراہیمی کی طرف ہوتا تھا، اور وہ اس شان سے کہ ایک جلیل القدر پیغمبر دوسرے جلیل القدر پیغمبر کی طرف جھوٹ کی نسبت کر رہا ہے، جس سے دو پیغمبروں کی طرف معصیت کی نسبت ہورہی ہے، ایک کی طرف ''کہنے'' کی، اور دوسرے کی طرف ''ہونے'' کی، جو سرتا سراُن حضرات کی معصومیت کے منافی اور دل کو ہلا دینے والی نسبت ہے، لیکن قائلِ کلام سید المرسلین ہیں جن کا قلب مبارک تمام انبیاءِ سابقین اور بالخصوص ابراہیم علیہ السلام کی عظمت ومحبت سے لبریز ہے، جہاں توہینِ انبیاء تو بجائے خود ہے ایہامِ توہین بھی برداشت نہیں، ادھر مقول لہٗ (جن کے لئے یہ تین جھوٹ والا مقولہ کہا گیا) ابراہیم علیہ السلام ہیں، جن کے صدق واخلاص کو زمین وآسمان بھی پہچانتے ہیں، ان ہر دو صادق ومصدوق اور معصوم ہستیوں کی زندگی توہینِ انبیاء اور کسی قسم کی معصیت برداشت ہی نہیں کرسکتی تھی، جب کہ ان کی شریعتوں کا اہم ترین عقیدہ ہی بلاتفریق سارے انبیاء کی تصدیق وتعظیم، اور یہی تعظیم وتوقیران کی زندگیوں کا عملی نمونہ بھی ہے، تو علماء اس موہم کلام کی تحقیق اوراس کے صحیح محمل کو سامنے لانے کی طرف متوجہ ہوئے۔ کسی نے کہا کہ یہ کذب نہ تھا صورتِ کذب تھی جسے توریہ وتعریض کہتے ہیں اور یہ معصیت نہیں، اور جب کہ کسی دینی مصلحت کے منشاء سے ہو تو عینِ طاعت بھی ہے۔

حضرت نانوتویؒ بھی اس حدیث کی تحقیق کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ نے تنزیہہ ابراہیمی

اور تنزیہہ نبویؐ کرتے ہوئے اپنے مخصوص حکیمانہ انداز میں کذب کی حقیقت اور اس کے شرعی حکم پر بھی روشنی ڈالی، جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے جہاں جھوٹ سے روکا اور اسے کبیرہ کہا ہے، وہیں بعض کذبات کی اجازت بھی دی ہے، حتیٰ کہ بعض جھوٹ کو واجب بھی بتلایا۔ اس سے واضح ہے کہ کلام غیر مطابقِ واقعہ فی نفسہٖ قبیح ہی نہیں، اس میں قبح اگر پیدا ہوتا ہے تو عوارض سے جس سے وہ حرام ہو جاتا ہے، جیسے حق تلفی، ضرر رسانی اور ظلم کی امداد وغیرہ، اور حسن آتا ہے تو عوارض سے، جس سے وہ مباح اور بعض اوقات واجب بن جاتا ہے جیسے اصلاحِ ذات البین، یا رفعِ ضرر دینی، یا کسی نفس معصوم کا قتل سے بچاؤ وغیرہ۔ اگر کذب (کلامِ خلافِ واقعہ) کسی ایذا رسانی یا حق تلفی وغیرہ پر مشتمل نہ ہو تو وہ فی نفسہٖ قبیح نہیں، ورنہ کبھی مباح و واجب نہ ہوتا، اس لئے ہر کذب علی الاطلاق معصیت نہیں اور غیر معصیت نبوت اور معصومیت کے منافی نہیں، اس لئے اگر ابراہیم علیہ السلام کے ان کذبات کو حقیقی معنی میں بھی کذب ہی کہا جائے تب بھی وہ معصیت نہیں ہو سکتے کہ اس قسم کے کلام میں معصیت کی شان ذاتی نہیں بلکہ ضرر رسانی و حق تلفی وغیرہ کے عوارض سے پیش ہوتی ہے نہ کہ نفسِ کلام سے، اور حق تلفی و ضرر رسانی وغیرہ کا ابراہیم علیہ السلام میں وجود تو کیا ہوتا امکان بھی نہ تھا، اس لئے یہ کذب باوجود کذب ہونے کے بھی معصیت نہ ہوا، جو ان کی شانِ تقدس پر دھبہ بنتا اور جب کہ اس میں بہت سے دینی مصالح بھی پیش نظر تھے، جیسے اپنے کو اور مخلوقِ خدا کو دینی اور روحانی مضرتوں اور معصیتوں سے بچا لینا، تو اس صورت میں یہ کلام اوپر سے طاعت و عبادت بھی ہو گیا، جس سے حضرت نانوتوی قدس سرہٗ نے واضح فرمایا کہ کلام خلافِ واقعہ علی الاطلاق معصیت ہے ہی نہیں کہ منافیٔ نبوت و عصمت ہو، اس میں عوارض سے دونوں شانیں آجاتی ہیں، معصیت کی بھی اور طاعت کی بھی۔

اس لئے جس کی زندگی جیسی ہوگی ویسے ہی عوارض اس کے اس نوع کے کلام کے محمل کا فیصلہ ہوگا، ابراہیم علیہ السلام خود پاک، ان کی زندگی پاک، ان کے عقائد پاک، تو ان کا یہ کلام جس پر کذب کا اطلاق کیا گیا یقیناً اس زندگی کے مطابق ہونے کی وجہ سے پاک اور غیر معصیت ہوگا۔

سچ ہر موقع پر قابلِ مدح نہیں

بہرحال عوارض میں تبدیلِ ماہیت کی صلاحیت ہے، غیبت تو کلامِ صادق کو کہتے ہیں جس میں پسِ پشت کسی کا واقعی عیب بیان کیا جاتا ہے، لیکن فتنہ انگیزی کی وجہ سے یہ سچ شدید معصیت بن جاتا ہے۔ اگر اس میں سے فتنہ ہونے کی شان نکل جائے جیسے توہین ورسوائی کے بجائے ایک صاحبِ معاملہ اپنے معاملہ دار کی حق تلفیاں اپنے کو مظلومیت سے چھڑانے کے لئے بیان کرے، تو یہ فتنہ نہیں، اس لئے یہ عیب ہی نہیں یا ہے تو جائز ہے۔

اسی نوع کا ایک فرد اسماءِ رجال کے سلسلہ میں رواۃ پر جرح وقدح کیا جانا بھی ہے جس میں ان کے ضبط وعدالت کی کوتاہی وغیرہ بیان کی جاتی ہے، اسلئے یہ عیب نہیں اور جبکہ اس سے دین کی حفاظت مقصود ہے، تذلیل مقصود نہیں، اسلئے یہ عبادت بھی ہے، لیکن یہ سارا قصہ صحابہؓ کے بعد کے طبقات کیلئے ہے، صحابہ کے بارے میں امتِ مرحومہ کا اجماع ہے کہ وہ کل کے کل متقن اور عدول ہیں، اسی لئے محدثین کے یہاں صحابہ رضی اللہ عنہم کو متنِ حدیث میں رکھا جاتا ہے جو تنقید سے بالاتر ہے۔

حاصل یہ ہے کہ کلام مطابقِ واقعہ وغیر مطابقِ واقعہ کی یہ تفصیلات حضرت نانوتوی قدس سرہٗ نے کذباتِ ابراہیم علیہ السلام کے سلسلہ میں تنزیہہ ابراہیمی کے لئے کیں، تاکہ اس کلام سے کسی قبیح نسبت کا ایہام ذاتِ ابراہیمی کی طرف نہ ہو، اور کذباتِ ابراہیم کا وہی محمل حسن سامنے آجائے، جو ابراہیمی زندگی کے حسبِ حال ہو۔

اسماء وصفات بھی ذات وحیات کے لحاظ سے منطبق ہوں گے

عبارتؔ یا کلام ہی پر منحصر نہیں، اسماء وصفات کے اطلاق میں بھی یہی صورت ہے کہ جیسی ذات اور حیات، ویسے ہی اس کے اسماء وصفات کے معانی، جس قدر بھی انسانی اعضاء ہیں تقریباً سب کے سب ذاتِ بابرکاتِ حق پر اطلاق کئے گئے ہیں، ہاتھ، قدم، چہرہ، آنکھ، کوکھ، پنڈلی وغیرہ جیسے انسان کے لئے ثابت ہیں، ویسے ہی اللہ کے لئے ثابت ہیں، لیکن کیا اللہ کی ذات میں ان الفاظ کے وہی

معنی لئے جائیں گے جو انسان میں لئے جاتے ہیں؟ نہیں! بلکہ جیسی ذات وحیات ویسے ہی ان الفاظ کے معانی وحقائق اور تمام وہ صفات (بجز صفاتِ خاصہ) جو اللہ کے لئے ثابت ہیں بندوں کے لئے بھی بولی گئی ہیں، سمیع، بصیر، رؤف، رحیم، کریم، حافظ، حفیظ، مومن، رقیب وغیرہ لیکن جو فرق بندے اور خدا میں ہے وہی ان کے معانی میں بھی ہے، جو احوال بندوں پر آتے ہیں، وہ خدائے برحق کے لئے بھی بولے گئے ہیں، عروج ونزول، ہنسی مذاق، قرب وبعد، خوشی ناخوشی، رضا وناراضائی، گرمی وٹھنڈک، سرگوشی واعلان، وصل وملاپ، محبت وعداوت، لڑائی صلح وغیرہ، لیکن کیا اس اسمی اشتراک کی وجہ سے دونوں جگہ ان الفاظ اور اطلاقات کے ایک ہی معنی ہوں گے؟ ہرگز نہیں! بلکہ یہ الفاظ جب خدائے عزاسمہٗ پر بولے جائیں گے تو اس کی شانِ ارفع واعلیٰ اور حیاتِ بے چون وبے چگون کو سامنے رکھ کر ان الفاظ کے معنی وہ لئے جائیں گے جو اس کی شانِ تنزیہہ کے مناسب ہوں، لیکن جب بندوں پر بولے جائیں گے تو متبادر معنی میں کسی توجیہ وتاویل کی ضرورت نہ ہوگی، کیوں کہ بندے کی زندگی میں اس شان کی کوئی تنزیہہ ہے ہی نہیں جو بے چون وچگون ہو، اور ان الفاظ کی توجیہ وتاویل کی ضرورت پڑے۔

بہرحال یہ اصول کہ ہر شخص پر بولے جانے والے کلمات کے معنی اس شخص کی زندگی کو سامنے رکھ کر لئے جائیں، ایک سائنٹفک اور قدرتی اصول ہے جس سے شریعت اور عرف دونوں نے کام لیا ہے، اور یہ اصول بندہ اور خدا دونوں ہی کے لئے استعمال ہوتا رہا ہے۔

حضرت نانوتویؒ کے کلمات کو محمل حسن پر محمول کرنے کی وجہ

اس اصول کے سامنے آجانے کے بعد اگر علمائے دیو بند نے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ کے ان کلمات کو توجیہ وتاویل کر کے بھی محملِ حسن پر اتارنا چاہا جن کو مخالفین نے برے محمل پر محمول کرلیا تھا تو یہ کوئی تعصب یا گروہی جذبہ نہیں، بلکہ اصولِ مذکورہ کی روشنی میں ان

کا دینی فرض تھا کہ وہ ایسا کرتے کہ انہوں نے عبارت ہی کو نہیں دیکھا بلکہ عبارت والے کی زندگی کو بھی دیکھا، جس میں ان برے عقائد کے لئے کوئی گنجائش ہی نہ تھی، جن کو مخالفین نے ان کی طرف منسوب کر کے ان کی عبارتوں کو ان محملوں پر حمل کیا تھا۔ اس لئے حضرت کی عبارات کے وہ معنی نہیں لئے جن کو ان کی اعتقادی، اخلاقی اور حالی وقالی زندگی خود دفع کر رہی تھی، اگر خدانخواستہ حضرت والا کی وہ زندگی نہ ہوتی تو پھر بلاشبہ ہمیں کسی توجیہ وتاویل کی حاجت نہ تھی، پھر بھی اگر تاویل کی جاتی تو وہ تعصبِ محض ہوتا۔

پس حضرت کے کسی مبہم یا موہم قول کی توجیہ وتاویل درحقیقت تاویل ہی نہیں بلکہ ان کی زندگی سے ان کے قول کی تفسیر ہے جو فی نفسہٖ معقول اور قدرتی ہے۔

مولانا مودودی کی عبارات وکلمات کو محمل حسن پر نہ اُتارنے کی وجہ

لیکن مولانا مودودی صاحب کی وہ عبارتیں جن سے متبادر مفہوم کے لحاظ سے صحابہ یا ائمہ یا علماء وصلحاء کا استخفاف نکلتا ہے جب سامنے آئیں گی تو وہ بھی اُس اصول پر پرکھی جائیں گی، جن پر ہم سلف وخلف کی عبارتوں کو کستے چلے آرہے ہیں۔

مودودی لٹریچر میں صحابہ کرام اور اسلافِ امت کی توہین وحرف گیری

مودودی لٹریچر میں صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین، علمائے راسخین اور اولیاءِ متقین کے بارے میں ان کی غلطیاں پکڑنے اور نقد وتبصرہ کی توہین آمیز عبارتیں بلاشبہ موجود ہیں جن کی توجیہ وتاویل کی خود انہیں بھی مدافعت کے طور پر ضرورت محسوس ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً صحابہ کرام کے بارے میں مودودی

صاحب نے تحریروں میں کہا ہے کہ:

''صحابہ پر بسا اوقات بشری کمزوریوں کا غلبہ ہو جاتا تھا اور وہ ایک دوسرے پر چوٹیں کر جاتے تھے۔ ایک دوسرے کو جھوٹا کہہ جاتے تھے۔''

اور یہ کذب کی نسبت چونکہ نقد وتبصرہ اور جرح کی مد میں کر رہے ہیں جیسا کہ بشری کمزوریوں کا عنوان اس کا شاہد عدل ہے، اس لئے اس لفظ کو تعدیل پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کہ ثلثِ کذبات والی حدیث کے مطابق یہاں بھی کذب کو کسی توریہ یا تعریض پر محمول کر لیا جائے، اس لئے مودودی صاحب کے زعم کے مطابق یہ وہی کذب ہوسکتا ہے جو آدمی کو مجروح کر دیتا ہے۔ پس بمدِ جرح آپ نے بشری کمزوریوں کے عنوان سے صحابہ کی طرف کذب کو منسوب کیا اور وہ بھی اس شان سے نہیں کہ بشری کمزوریاں احیاناً یا اتفاقاً ہی ان سے سرزد ہو جاتی تھیں بلکہ ''بسا اوقات'' کے لفظ سے یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوتا تھا، پھر بسا اوقات بھی محض ان کمزوریوں کا صدور ہی نہیں ہو جاتا تھا بلکہ ان کا غلبہ بھی ہوتا تھا، جس سے مغلوب ہو کر گویا وہ ان کمزوریوں سے رک جاتے تھے اور معاذ اللہ وہ عام اتقیاءِ امت جیسے بھی نہ تھے کہ:

اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طَآئِفٌ مِّنَ الشَّیْطَانِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَo

(سورہ اعراف:۲۰۱)

ترجمہ: جو لوگ تقویٰ اختیار کرتے ہیں جب انہیں شیطان کی طرف سے کوئی برائی پہنچتی ہے تو وہ چونک اٹھتے ہیں اور پھر بصیرت سے کام لیتے ہیں۔

ہی کے مصداق بن جاتے۔

ان عبارتوں کے متبادر معنی محض تنقید کے نہیں، بلکہ توہینِ صحابہ کے ہیں جو یقیناً کلام کا ایک برا محل ہے۔ مسلمانوں نے اس پر شور مچایا اور مودودی صاحب کی ان عبارتوں کو گمراہی اور گمراہ کن بتلایا تو مودودی حضرات کو شکایت ہوئی کہ اگر ان عبارتوں کا کوئی محملِ حسن لے لیا جاتا تو تمہارا کیا نقصان ہو جاتا؟ مثلاً یہی تاویل کر لیتے کہ اس عبارت سے کوئی نکتہ چینی یا توہین مقصود نہ تھی صرف بیانِ حال اور تاریخی طور پر ایک حقیقت کا اظہار پیش نظر تھا، جیسے اخباروں میں مراسلات کے عنوان کے نیچے لکھ دیا جاتا ہے کہ:

''ایڈیٹر کا نامہ نگاروں کے رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں''

یعنی محض خبر کی اشاعت مقصود ہے کسی کی ہمنوائی مقصود نہیں، گو بشری کمزوریوں کے لفظ کے بعد یہ تاویل اس عبارت میں چل نہیں سکتی تھی، لیکن ہم نے اس سے قطع نظر کر کے ان کی اس قسم کی عبارتوں کو اسی اصول پر جانچا کہ ہر شخص کے کلام کا مطلب اس کی مجموعی زندگی اور اعتقادی واخلاقی حیات کو سامنے رکھ کر لیا جانا چاہئے۔ سو ہم نے دیکھا کہ اس کا بنیادی عقیدہ اور دستوری اصولِ موضوعہ یہ ہے کہ:

''رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بناؤ۔''

اس عقیدہ سے تو مودودی حضرات اور تمام صحابہ رسولِ خدا سے اخذ کرنے اور براہِ راست اپنے کو اس معیارِ کامل پر پرکھنے میں مساوی درجہ میں آئے اور انہیں کوئی مجبوری نہ رہی کہ وہ صحابہ کے آگے جھکیں یا ان کی بات بلاچون وچرا مان لیں۔

پھر اسی عقیدہ کا دوسرا اصولی جزو یہ ہے کہ:

''رسولِ خدا کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھو۔''

اس اصول سے انہیں صحابہ پر تنقید وتبصرہ اور ان کی خطائیں پکڑنے اور ان کے خطا وصواب پر حکم لگانے کا حق ملا، ظاہر ہے کہ ان دو اصولوں کے بعد صحابہ پر ان کی تنقید محض نامہ نگار کی رائے یا کوئی تاریخی نظریہ کی حد تک نہیں رہتی جس کے حق میں انہیں محض ناقل کہہ کر ان کی ان تنقیدی عبارتوں کی تاویل کر لی جائے، بلکہ حقیقی معنی میں تنقید ثابت ہوتی ہے جو انہوں نے شرما کر نہیں کی بلکہ اپنے اصول کے مطابق ایک جائز حق سمجھ کر کی، اور مساویانہ انداز سے کی، کیونکہ معیارِ کامل کے سامنے مودودی حضرات اور صحابہ برابر کے درجہ کے افراد تھے۔

پھر اسی عقیدے کا تیسرا جزو یہ ہے کہ:

''رسولِ خدا کے سواء کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلاء نہ ہو۔''

اس اصول پر نہ صرف یہ کہ وہ صحابہ کے مساوی ہو گئے تھے اور انہیں تنقید کا حق ہی مل گیا تھا، بلکہ ان سے مستغنی بھی ہو گئے، اور نہ صرف استغناء ویکسوئی بلکہ لفظِ ابتلاء سے یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ یہ ذہنی غلامی ایک ابتلاء اور روگ بھی ہے جس کا کاٹ ڈالنا ضروری ہے۔ اس صورت میں مساویانہ تنقید

سے گذر کر انہیں یہ بھی حق مل گیا کہ وہ اس روگ کا مادہ ختم کرنے کے لئے تنقید کا جس قسم کا بھی لب و لہجہ اور اندازِ تنقید اختیار کریں کر سکتے ہیں۔ جب وہ صحابہ کے دبیل (دبے ہوئے، احسان مند) نہیں ،ان سے مستغنی بھی ہیں، ان کی برابری بھی ہے اور ان کی غلطیاں بھی پکڑ سکتے ہیں، تو اس صورت میں جو بھی صحابہ کی غیر معمولی عظمت بیان کر کے ان کی ذہنی غلامی پر زور دے گا، تو روافض کی طرح اس کا ردِ عمل یہی ہوگا کہ ان پر تیز لفظوں میں تنقید و تبرا گوئی سے کام لیا جائے اور اس غیر معمولی عظمت و توقیر کے مقابلہ میں تحقیر و بیزاری کا اظہار کیا جائے تا کہ یہ ذہنی غلامی کا روگ اور ان حضرات سے دلوں کی مرعوبیت کا مادہ ختم ہو۔

اس بناء پر اگر غلامانِ صحابہ نے یہ کہا کہ صحابہ سب کے سب بلا استثناء متقن اور عدول ہیں، لہٰذا ان کی روایت و درایت پر کلی اعتماد کرو تو ادھر سے ردِ عمل یہ ہوا کہ انہیں تو جھوٹ بولنے سے بھی گریز نہ تھا، اور ان پر تو بشری کمزوریوں کا غلبہ بھی ہو جاتا تھا، وہ تو ایک دوسرے پر جذباتی چوٹیں بھی کر جاتے تھے، گویا وہ خود ہی ایک دوسرے کی عظمت نہیں کرتے تھے، تو تم کیوں اس ذہنی غلامی اور مرعوبیت کے روگ میں گرفتار ہو رہے ہو، تم ان کا واسطہ چھوڑ کر براہِ راست معیارِ کامل پر اپنے کو کیوں نہیں پرکھتے۔

مولانا مودودی کے اصول وعقائد ان کے کلام میں تاویلات کے لئے سدِ راہ

بہر حال مودودی حضرات نے اپنے ان اصولِ سہ گانہ کی روشنی میں اگر صحابہؓ پر اسی انداز سے زبان کھولی جس انداز سے وہ اپنے دور کے کسی مولوی پر کھول سکتے تھے، اور کافی کھولی تو وہ اپنے عقیدہ کی رو سے مطمئن ہیں کہ انہوں نے صحابہؓ پر لے دے کر کے ان پر توہین آمیز لہجہ میں تنقید کر کے اور ان پر طنز آمیز انداز سے جھوٹ بولنے کا اتہام لگا کر کوئی برا کام نہیں کیا، کہ اسکی تاویل کی جائے۔

پس ان کی ان عبارتوں کے متبادر معنی اگر توہینِ صحابہ کے ہیں تو ان میں تاویل کی گنجائش یوں نہیں رہتی کہ جب ان کا مطلب مودودی حضرات کی اس اعتقادی اور اخلاقی زندگی ہی کو سامنے رکھ

کرلیا گیا تو ان اصول وعقائد نے ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی، بلکہ اس توہین وحرف گیری کو اور اصولی شکل دیدی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مارمر کے کچھ تاویل کر بھی لے تو اسے یہ اعتقادی زندگی خود رَد کردے گی۔ اس لئے ہم نے اگر مودودی صاحب کی ان عبارتوں کی تاویل نہیں کی تو یہ ہمارا قصور نہیں، انہوں نے اپنے اصول کی رو سے خود نہیں چاہا کہ ان عبارتوں میں تاویل کی جائے۔ اگر وہ یہ چاہتے کہ ان عبارتوں کا محمل توہینِ صحابہ نہ لیا جائے بلکہ انہیں مدحِ صحابہ پر محمول کیا جائے تو وہ اپنے اس بنیادی عقیدہ میں پہلے خود ترمیم کرتے، اور اس بنیادی دفعہ کا محملِ حسن ظاہر کردیتے، تو ان جزوی عبارتوں کا محملِ حسن خود ہی پیدا ہوجاتا۔ پس جو چیز آپ اپنے بارے میں خود نہیں چاہتے اس کا مطالبہ دوسروں سے کیوں کرتے ہیں؟ وہ دوسرے غریب آخر کریں کیا جب کہ انہیں کسی تاویل کا راستہ ہی نہ دیا جائے، ورنہ یہ تو ''مدعی سست گواہ چست'' کی سی مثال ہوجائے گی۔

اس لئے مناسب ہوگا کہ اس شکوہ کا رخ علمائے دیو بند سے پھیر کو مودودیت کی طرف کردیا جائے، اگر مقالہ نگار صاحب کی شنوائی ہوگئی تو ہم نیازمند بھی حاضر ہیں ورنہ یہ موجودہ صورتِ حال کے رہتے ہوئے اگر مقالہ نگار ہم سے مودودی صاحب کی ان عبارتوں میں تاویل اور محمل نشانی ہی کا مطالبہ کریں گے تو یہ **توجیہ القول بما لا یرضٰی به قائله** کا مصداق ہوگا جس سے آپ خود بھی گریزاں ہیں۔

بہرحال اصولی طور پر حضرت حجۃ الاسلام مولانا نانوتوی قدس سرہٗ کی عبارتوں پر قیاس کرکے مولانا مودودی کی عبارتوں کی تاویلِ حسن کا مطالبہ کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ حضرت نانوتوی کی عبارتیں ان کے کلام میں ان ہی کی اعتقادی، اخلاقی اور صفاتی زندگی کے مطابق معنی اور محمل چاہتی ہیں اور مولانا مودودی کی عبارتیں ان ہی کی اعتقادی، اخلاقی اور عملی زندگی کے مطابق معنی کی متقاضی ہیں، ہم ہر ایک کے اعتقاد اور اصول کو سامنے رکھ کر ہی اس کے کلام کا مطلب سمجھتے ہیں، خواہ وہ ''جلد بازی'' کا مسئلہ ہو، یا ''قلتِ تفکر'' کا ''ختم نبوت'' کا ہو، یا ''توہینِ انبیاء'' کا، ان مسائل میں ہر قائل نے اپنی جزئیات کا مطلب اپنے اصول واعتقاد سے خود بیان کردیا ہے، اس لئے اس کے خلاف مطلب لینا بلاشبہ '' **توجیه القول بما لا یرضٰی به القائل**'' کے نیچے آجائے گا جس سے

بچنا مقالہ نگار صاحب کے نزدیک بھی ضروری ہے۔

مقالہ نگار صاحب کا یہ سوال اٹھانا کہ آیا موسیٰ علیہ السلام کی طرف ''جلد بازی'' کی نسبت کرنے سے ان کی توہین کا پہلو پیدا ہوتا ہے، جو مولانا مودودی نے کی ہے، یا ''قلت تفکر'' کی نسبت سے توہین نکلتی ہے، جو حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے کی ہے وہی'' **توجیہ القول بما لا یرضٰی به قائله**'' کی راہ چلنا ہے، جس سے وہ دوسروں کو روک رہے ہیں۔ کیونکہ سوال یہ نہیں ہے کہ ان میں سے کونسی نسبت سے توہینِ موسوی نکلتی ہے اور کونسی سے نہیں، یا ان میں سے کون سے کلمہ سے موسیٰ علیہ السلام کی معاذ اللہ فروگذاشت زیادہ ثابت ہوتی ہے اور کون سے کلمہ سے کم، یہ کوئی توہین کے میدان کی گھوڑ دوڑ نہیں ہے کہ معاذ اللہ انبیاء کی فروگذاشت کے سلسلہ میں آگے بڑھنے یا پیچھے رہ جانے والوں کا مقابلہ یا موازنہ کرکے ان کے خطاء وصواب کے درجات قائم کیے جائیں۔

اس لئے یہ سوال ہی بے محل ہے کہ ان میں سے کونسے کلمہ سے توہین کا پہلو نکلتا ہے اور کونسے سے نہیں، سوال یہ ہے کہ کس کے یہاں نبی سے فروگذاشتوں، کوتاہیوں اور بشری کمزوریوں کا صدور عقیدہ کی رو سے ممکن ہے اور کس کے یہاں نہیں۔

ظاہر ہے کہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ نبی سے گہہ وبے گہہ حفاظتِ خداوندی اٹھالی جاتی ہے گویا عصمت کسی وقت اس سے منفک اور جدا بھی ہو جاتی ہے، جو نبی کو کمزوریوں اور معصیتوں سے بچائے ہوئے تھی، تو یقیناً اس کے نزدیک کوتاہیٔ معصیت بھی سرزد ہو سکتی ہے، جبکہ محافظ دستہ ہی پاس موجود نہ رہا، سو ایسے شخص کی عبارت میں اگر موسیٰ کو ''جلد باز'' کہا گیا ہے تو اسے کیا مجبوری ہے کہ وہ لوگوں کے شور مچانے پر اس میں دین کی قید بڑھا کر براہِ تاویل یوں کہے کہ نیکی کے کام میں یا امر الٰہی کو پورا کرنے میں جلد بازی کونسا گناہ ہے، اسے تو ان شور مچانے والوں کی تحمیق کرتے ہوئے یہ کہنا چاہئے تھا کہ جلد بازی تو عرفی ہی گناہ ہے، اگر موسیٰ علیہ السلام سے کوئی شرعی گناہ بھی (معاذ اللہ) سرزد ہو جاتا تو کیا حرج تھا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس وقت ان سے حفاظتِ خداوندی اٹھالی گئی ہو، جو گناہ اور پیغمبر کے درمیان میں حائل ہوتی ہے۔

تاویل کی ضرورت تب ہے جب کلام صاحبِ کلام کی عملی زندگی اور اصول کے خلاف ہو

بہر حال تاویل کی ضرورت تو جب تھی کہ عبارت کا مضمون عقیدہ کے خلاف ہوتا، جب سرتاسر عقیدہ کے موافق اور اس کا مؤید ہے تو تاویل کے معنی خود ایسے عقیدہ کو جھٹلانے کے ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس شخص کا عقیدہ یہ ہو کہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت کے لئے عصمت لوازمِ ذاتیہ میں ہے، اگر نبوت نبی سے کسی وقت جدا نہیں ہو سکتی تو عصمت اور حفاظتِ خداوندی بھی ایک لمحہ کے لئے پیغمبر سے جدا نہیں ہو سکتی، اس لئے نبی ہر گناہ سے، صغیرہ ہو یا کبیرہ، ہر وقت بری اور منزہ ہے، ایسے شخص کی کسی عبارت میں بقول جناب، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف ''قلت تفکر'' کی اگر کہیں نسبت ہو جائے تو یقیناً محتاجِ تاویل ہوگی، درحالیکہ حضرت نانوتویؒ کی کسی عبارت میں موسیٰ علیہ السلام کی طرف قلت تفکر کا انتساب نہیں کیا گیا وہ تو عام افراد کا ذکر کرتے ہوئے یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر آدمی بوجہ قلت تفکر بعض غیر منصوص امور کو منصوص سمجھ جاتے ہیں، آگے اور تو اور کے لفظ سے ترقی کر کے فرما رہے ہیں کہ ایسی فکری خطا بڑے سے بڑے سے ممکن ہے۔ موسیٰ علیہ السلام بھی واقعاتِ خضر کے سلسلہ میں ایسا سمجھ گئے۔ کیوں سمجھ گئے؟ آیا قلتِ تفکر اس کی بناء تھی یا خطاء اجتہادی، اس سے حضرت کی عبارت ساکت ہے۔ اس میں قلت تفکر کو موسوی فعل کی علت قرار دے کر اسے حضرت کے کلام کی طرف منسوب کرنا ان کی عبارت پر ایک اضافہ ہے۔ اگر صاحبِ عبارت کی طرف سے ہمیں اس فعلِ موسوی کی علت میں تعیین کا اختیار دیا جائے تو ہم موسوی زندگی کے مناسبِ حال ان کے اس فعل کی علت خطاء اجتہادی سمجھیں گے جس میں قلتِ تفکر نہیں قوتِ تفکر پورا کام کرتی ہے، لیکن اگر بر سبیلِ فرض ان کے کسی کلام میں ایسی نسبت پائی بھی جاتی تو اس کی توجیہ اس لئے ضروری ہوتی کہ یہ نسبت ان کی عام اعتقادی و اخلاقی زندگی کے منافی ہے۔

اس صورتِ حال کو سامنے رکھتے ہوئے مودودی صاحب کا ''جلد باز'' کے لفظ میں جو صریح

عبارت میں ہے، تاویل کرنا تو اپنے اصول کو جھٹلانا ہے، اور حضرت کے کلام میں قلتِ تفکر کے لفظ میں (بالفرض اور وہ پایا جاتا) تاویل کیا جانا، ان کے اصول کے ساتھ ہم آہنگی کرتا ہے جو اصولاً ضروری ہے۔

اب موازنہ کرنے والے موازنہ کریں کہ نبی کیلئے عصمت اور حفاظتِ خداوندی ہمہ وقت لازم نہ سمجھنے والے اور ان کے حق میں گہہ وبے گہہ کوتاہی یا معصیت جائز رکھنے والے توہینِ انبیاء کے مرتکب ہیں یا انبیاء علیہم السلام کو علی الاطلاق معصوم اور ہر نوع کی معصیت سے بری سمجھنے والے توہینِ انبیاء کے مرتکب ہیں، بلاشبہ مقالہ نگار صاحب ہی کے بقول ''یہ سب کچھ غور وفکر کا سخت تقاضا کر رہا ہے'' اور اب میں ان ہی کے الفاظ میں خفیف سے تغیر کے ساتھ عرض کروں گا کہ:

''مولانا (نانوتویؒ) کی کوئی سی عبارت جس سے توہین انبیاء آپ حضرت اخذ کرتے ہیں اور جلسوں اور پمفلٹوں اور 'دعوت' اخبار وغیرہ کے ذریعہ اس کی اشاعت وتشہیر کرتے ہیں، اپنے ان بنیادی اصولوں اور ان کے تحت ان کی مثالوں کے برابر رکھ کر دیکھئے کونسی بات قابلِ شکوہ ہی نہیں، قابلِ حذف ہے، اور کس بات سے فتنہ سامانی زیادہ کی جاسکتی ہے؟ ذرا سوچئے مولانا (نانوتویؒ) کی عبارتوں کو سامنے رکھ کر تیر اندازی کا یہ طرزِ عمل دینداری اور تقویٰ (بلکہ ایمان واسلام) سے کس طرح میل کھاتا ہے اور سمجھنے اور سوچنے والے طبقہ میں آپ کا وزن کس قدر بڑھ رہا ہے؟''

بہر حال یہ جزئی ہو یا اور جزئیاتی عبارتیں ہوں جن کی آپ کے یہاں کمی نہیں، آپ کا ان جزئیات میں پناہ لینا کہ اگر مولانا مودودی نے ایسا کہا تو فلاں بزرگ نے بھی تو ایسا کہا ہے (بشرطیکہ اس بزرگ نے کہا ہو) اس مثل کا مصداق ہے کہ: ع

''این گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند''

یہ عذرِ گناہ نہیں بدتر از گناہ ہے، جو نہ گناہ کا تدارک ہے نہ اُس پر غور کی کوشش، یہ صورتِ حال اکثر اس وقت پیش آتی ہے جب کسی فعل پر کوئی صریح حجت نہ لائی جاسکتی ہو، تو آدمی کسی مسلّمہ بڑے کے فعل کے دامن میں اپنے کو چھپا کر جان چھڑانے لگے، لیکن یہ عمل تعصب اور اس کے ساتھ کمزوری کا کہلاتا ہے، کیوں کہ اس میں بسا اوقات اپنی جان چھڑانے کی خاطر اس بڑے کی طرف غلط چیزیں بھی منسوب کر دی جاتی ہیں، نیز یہی صورت محملِ حسن کے مطالبہ کی بھی ہے، تعیینِ محمل کا تعلق بھی

اصول وعقائد کی پوری زندگی سے ہے، جسے خالی جزئیات سے چاہا جارہا ہے۔

آپ شکایت فرمارہے ہیں جزئیات سامنے رکھ کر، کہ فلاں جزئی کا محملِ حسن کیوں نہ پیدا کرلیا گیا، اور فلاں کی تاویلِ حسن کیوں نہ کرلی گئی، اور ہماری نظران اصولوں پر ہے جس سے نکل نکل کر یہ جزئیات سامنے آرہی ہیں اوران اصول نے ان جزئیات میں سما کرایک ایسا رنگ پیدا کردیا ہے جو کسی بھی تاویل کو پاس پھٹکنے نہیں دیتے، اس لئے یہ اصول بدلیں تو جزئیات بدلیں ورنہ محض پتوں کو پانی سے دھوڈالنے سے ان کا نوعی اوراصولی رنگ کیسے ڈھل جائے گا۔ ان مثالی جزئیات میں سب سے زیادہ اہمیت کے ساتھ جس جزئی کو یہ کہہ کر پیش کیا گیا ہے کہ وہ ایک رازِ سربستہ تھا جواَب تک پیش کرنے والوں ہی تک محدود تھا، اور جو محض عبرت آموزی کے لئے بطور عملی ثبوت کے کھولا جارہا ہے، نہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کا وہ فتویٰ ہے جس میں خود بانیٔ دارالعلوم کی ایک عبارت پر تکفیر کردی گئی ہے، اس فتویٰ سے ''معروضات میں عملی ثبوت'' کے طور پر بہت ہوشیاری کے ساتھ پھندا یہ رکھا گیا ہے کہ اگراسی طرح کی عبارتوں پر مولانا مودودی کی تضلیل کردی گئی ہے تو اس طرزِ عمل سے کون بچ سکتا ہے۔ دیکھئے حضرت مولانا نانوتویؒ کی بھی اسی قسم کی عبارتوں پر خودان کی جماعت ہی نے تکفیر کردی ہے۔ اب اگر حضرت کی اس ''تصفیة العقائد'' والی عبارت میں سیاق وسباق سے مدد لے کر کوئی تاویل کی جائے تو مولانا مودودی نے کیا قصور کیا ہے کہ انہیں اس تاویلِ حسن سے نہ نوازا جائے اوران کے سیاق وسباق کو بالکل ہی نظرانداز کردیا جائے، اور اگر حضرت نانوتویؒ کے بارے میں تکفیر کو غوغائے عوام یا غلط فہمیٔ خواص سمجھ کر نظرانداز کردیا جائے تو مولانا مودودی بھی اسکے مستحق ہیں کہ ان کی تضلیل کو بھی غوغائے عوام یا غلط فہمیٔ خواص سمجھ لیا جائے۔

لیکن میں عرض کرچکا ہوں کہ یہ ''عملی ثبوت'' اس وقت کارآمد ہوسکتا ہے جب دونوں کا مقدمہ ایک ہو، اور معاملہ کی نوعیت واحد ہو، حالانکہ میں عرض کرچکا ہوں کہ دونوں کے معاملات میں جزوی ہی نہیں بلکہ اصولی فرق ہے۔ اگر ایک شخص کی عبارت توہین آمیز ہو، اوراس کے یہاں توہین اصولاً واعتقاداً جائز بھی ہو تو وہاں عبارت کی توجیہ وتاویل یا سیاق وسباق کی مدد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ سوال تو صرف اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ عبارت سے توہین کا وہم ہوتا ہو اور صاحبِ عبارت کا

اعتقاد اور اصول حرمتِ توہین کا ہو، تو سیاق وسباق سے دیکھنے کی مجبوری لاحق ہوگی کہ فلاں شخص نے خلافِ عقیدہ ایسی عبارت کیوں لکھدی؟ ضروری ہے کہ اس کی عبارت میں کوئی نہ کوئی لفظ ایسا ہوگا جو اس خلافِ عقیدہ وہم کو دفع کرتا ہو، لہٰذا سیاق وسباق دیکھ کر اس لفظ یا تعبیر یا مجموعی مفہوم کا پتہ چلایا جائے، تاکہ عبارت اور عقیدہ میں مطابقت پیدا ہوجائے۔ لیکن جہاں عقیدہ بھی وہی ہو جو موہم عبارت کا متبادر ہے تو وہاں سیاق وسباق اور توجیہ وتاویل کا عمل لغو اور بے معنی ہوگا، اور صاحبِ عبارت کے عقیدے وزندگی کی تکذیب کا مرادف ہوگا، بنابریں اس موقع پر یہ سوال یا مطالبہ پیدا نہیں ہوتا کہ پھر آپ نے مولانا مودودی کے ساتھ اس طرزِ مخالفت کو کیوں روا کر رکھا ہے جو فلاں کے ساتھ روا نہیں رکھا؟ کہا جائے گا کہ اس لئے کہ ان کی عبارتوں سے جو متبادر معنی مفہوم ہوتے ہیں انہیں ان کے عقائد واصول کی تائید حاصل ہے، اور عقیدہ وعمل دونوں میں مطابقت ہے، اس لئے یہاں سیاق وسباق سے تاویلی معنی نکالنے کی ضرورت نہیں، اور نکالے جائیں گے تو صاحبِ عبارت کا عقیدہ واصول اسے رَد کردے گا۔

ہاں یہ معنی نکالنے یا واضح کرنے کی بات صرف ان میں چلے گی جہاں اصول وعقائد تو ہوں تعظیم وانقیاد کے اور ان کی کسی عبارت سے تعظیم کی بجائے توہین کا ایہام ہونے لگے، تو بلاشبہ سیاق وسباق دیکھ کر اور ان کی اعتقادی وعملی زندگی کو سامنے رکھ کر عبارت کے مرادی معنی واضح کردیئے جائیں گے، تاکہ کلام متکلم کی زندگی سے ہم آہنگ ہوجائے۔ چنانچہ یہ ضرورت اگر پیش آتی ہے تو حضرت نانوتوی قدس اللہ سرہ' کی اس عبارت کے بارے میں پیش آتی ہے جس پر تکفیری فتویٰ کا شاخسانہ کھڑا کر کے اسے بطور عملی ثبوت کے مہیا کیا گیا ہے، کیونکہ عبارت کا یہ تکفیری مفہوم انکے اس عقیدہ کے سرتاسر خلاف ہے کہ انبیاءِ مقدسین کی طرف کسی معصیت کا ایہام کسی حال میں جائز نہیں اور کوئی لمحہ بھی ان پر ایسا نہیں گذر سکتا کہ ان سے خداوندی حفاظت اٹھالی جائے اور وہ عیاذاًباللہ کسی سوء اور برائی کے مرتکب ہوں، وہ تو صحابہ اور انکے بعد راسخین فی العلم کی بھی بلاچون وچرا اطاعت ضروری سمجھتے ہیں، چنانچہ ایسا نہ سمجھنے والوں ہی کے مقابلہ میں انہوں نے **”تصفیۃ العقائد“** تحریر فرمائی ہے۔

حضرت نانوتویؒ کی تحریر میں کتر بیونت کر کے انتہائی بد دیانتی اور مسلکی تعصب کا ثبوت دیا گیا

ظاہر ہے کہ تصفیۃ العقائد کی جو عبارت پیش کی گئی ہے اس کا متبادر مفہوم اس عقیدہ کے خلاف ہے جو ابھی عرض کیا گیا، اس لئے ضرورت داعی ہوئی کہ ان کی عبارت کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے اور عبارت نقل کرنے والے کے انداز اور مقصد کا جائزہ لیا جائے ،سو یہ عبارتیں حضرتِ والا کے جس مضمون سے لی گئی ہیں وہ تصفیۃ العقائد کے تین صفحات اور ساٹھ سطروں میں پھیلا ہوا ہے، جس کا یہ ایک ایک جملہ دوسرے جملہ سے مربوط اور متعلق ہے ،اس میں کذب کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے ، نیز اس کی نوعیت اور اقسامِ ممنوعہ ومباحہ دکھلاتے ہوئے تنزیہہ ابراہیمی کا فرض ادا کیا گیا ہے، گویا ابراہیم علیہ السلام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر برائی اور معصیت سے پاک ثابت کرنے کیلئے یہ مضمون سپردِ قلم کیا گیا ہے، جس سے لوگوں نے توہینِ ابراہیمی نکال کر تکفیر کے لئے راستہ ہموار کرنا چاہا ہے، عبارت نقل کرنے والے نے صاحبِ عبارت کے مقصد کے تو خلاف کیا ہی تھا مگر خود عبارت کے بارے میں کیا کچھ کیا ہے، سو اولاً بقول آپ کے:

> ''عبارت نقل کرنے والے نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا نام نہیں لیا، بلکہ اس انداز میں اس کو نقل کیا ہے گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے، اس لئے کفر کا فتویٰ لگا کر خدمتِ اسلام کا فریضہ اختیار کیا گیا ہے۔''

عبارت نقل کرنے والے کا یہ اندازِ نقل آیا اس کی واقعی نوعیت یہی ہے کہ ''گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے'' اور ''گویا'' کا لفظ محض احتیاط یا اندازِ معصومیت پیدا کرنے کے لئے رکھا گیا ہے جو اس اندازِ نقل کی پردہ پوشی کرتا رہے۔

یہ مسئلہ شاید اس سے حل ہو جائے کہ اول تو اس عبارت کی نقل کے اندازِ خاص کے تمام فوئد وبرکات جن کے لئے یہ انداز اختیار کیا گیا صرف جماعت اسلامی والوں کو پہنچیں، چنانچہ جن ''معروضات'' کے لئے ''عملی ثبوت'' درکار تھا وہ سب جماعت اسلامی والوں ہی کے ''معروضات''

ہیں، پھر یہ ''عملی ثبوت'' جماعتِ اسلامی والوں ہی کے لئے کارآمد تھا، نہ کہ دیو بند والوں کے لئے۔ پھر رازِ سربستہ (یعنی فتویٰ) کا اخفاء اور افشاء دونوں اپنے اپنے وقت میں جماعتِ اسلامی والوں کے لئے نفع بخش ثابت ہوئے، اخفاءِ راز کا اعلان کر کے تو جماعتِ اسلامی والوں کے لئے اہل دیو بند کے حق میں اِدّعاءِ ہمدردی آسان ہو گیا، اور افشاءِ راز سے دیو بند والوں کے لئے گویا ہوا خیزی کا سامان پیدا کر لیا گیا، اور یہ دونوں فائدے جماعت اسلامی کے تھے۔

غرض اخفاءِ راز، افشاءِ راز، غرض وغایتِ راز، عملی ثبوت اور معروضات کی تائید وتقویت جیسے منافع وفوائد سب کے سب جماعتِ اسلامی والوں ہی کے لئے ہوئے، تو کون کہہ سکتا ہے کہ عبارتوں میں نقل کا یہ اندازِ خاص جس سے یہ سربستہ راز، اور اس کا اخفاء وافشاء وغیرہ سب متعلق تھے، جماعتِ اسلامی والوں کا نہ ہوئے۔ نقل کے انداز کو چھوڑ کر ناقل کا انداز اور ان کی پر اسرار شخصیت کو دیکھا جائے تو نتیجہ قیاس کے بجائے نص ہو جاتا ہے، کیونکہ ''دعوت'' اخبار کے مقالہ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مستفتی اور مقالہ نگار الگ الگ دو شخصیتیں ہیں، چنانچہ مقالہ نگار لکھتے ہیں کہ:

''اس راز (فتویٰ تکفیر) کو افشاء تو نہ کرتا، مگر عبرت آموزی اور اپنی معروضات کے متعلق عملی ثبوت پیش کرنے کے لئے عرض کرتا ہوں......الخ۔''

آگے مستفتی کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ایک مستفتی نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ کی مذکورہ عبارت (جو استفتاء میں نقل کی گئی ہے) کسی دوسرے دارالافتاء کو نہیں بلکہ دیو بند کے دارالافتاء کو بھیج دی۔''

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''عبارت نقل کرنے والے نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ کا نام نہیں لیا، بلکہ اس انداز میں اس کو نقل کیا ہے گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے، اسی لئے کفر کا فتویٰ لگا کر خدمتِ اسلام کا فریضہ ادا کیا گیا ہے۔''

اس سے واضح ہے کہ مستفتی کوئی اور صاحب ہیں اور فتویٰ کے امین وراز دار ہمارے مقالہ نگار صاحب ہیں، جس سے ہم نے یہ سمجھ لیا تھا کہ مستفتی اور راز داروں میں پہلے سے کوئی سمجھوتہ ہو گیا ہو، تاکہ جوں ہی دیو بند سے فتویٰ پہنچے، اسے بصیغۂ راز چپکے سے مقالہ نگار صاحب کے پاس بھیج دیا جائے،

تا کہ وہ مناسب وقت آنے پر اس راز کو افشاء کر دیں اور ''معروضات'' کیلئے ''عملی ثبوت'' بہم پہنچ جائے۔

لیکن دارالعلوم کے دارالافتاء میں جو استفتاء پہنچا، جس میں یہ عبارتِ مذکورہ اس انداز میں نقل کی گئی ہے کہ ''گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے'' تو اس میں مستفتی کا نام غلام نبی جالندھری لکھا ہوا ہے، اس سے کھلا کہ مستفتی اور مقالہ نگار صاحب ایک ہی ہیں جو بلاشبہ جماعتِ اسلامی کے ایک فرد بلکہ جہاں تک مسموعات کا تعلق ہے جماعت کے کوئی مؤقر عہدیدار بھی ہیں، اور مقالہ میں یہ دوئی محض غیر جانب داری باور کرانے کے لئے ظاہر کی گئی ہے، گو اس میں یہ اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ استفتاء اور مقالہ دونوں کے لکھنے والے تو ایک ہی صاحب ثابت ہو گئے، مگر مقالہ کی عبارت تو فصیح اردو کے ساتھ منشیانہ ہے، اور استفتاء کی عبارت نہایت بھدی اور بے تکی ہے، شاید اس سے کوئی اور تعمیہ اور اندھیرے میں رکھنا مقصود ہو، جو بھی صورت ہو، استفتاء اور مقالہ کے ذمہ دار ایک ہی صاحب ہیں اور وہ جماعتِ اسلامی کے فرد مقالہ نگار صاحب ہیں، اس اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ یہ استفتاء و استفسار اور نقلِ عبارت کا یہ اندازِ خاص جو کہ تکفیر کے فتویٰ کے لئے زمین ہموار کرنے کے لئے اختیار کیا گیا سب کچھ جماعت اسلامی والوں ہی کا کام تھا جس کا مقصد کسی نہ کسی طرح ایک ایسا فتویٰ حاصل کر لینا تھا جس سے وہ کام لیا جا سکے جو ''دعوت'' اخبار کے اس مقالہ سے لیا جا رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد بغیر اس ہیر پھیر کے حاصل ہونا مشکل تھا۔

پس عمل بھی جماعتِ اسلامی والوں ہی کا ہوا، اور اس کے فوائد و برکات بھی انہیں کے ہوئے، اور عامل کی شخصیت بھی انہیں کی ہوئی، اس لئے اگر ہم نے یہ رائے قائم کر لی کہ عبارت نقل کرنے والے نے اس انداز میں اس کو نقل کیا ہے کہ بلا لفظ ''گویا'' کے ''یہ بھی جماعت اسلامی والوں کی عبارت ہے'' تو کیا بیجا کہا، اور اگر جماعتِ اسلامی والوں نے یہ ''صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں'' والی پالیسی اختیار کی تو کیا بجا کیا؟ بلکہ اس طرزِ عمل کو آپ ہی کے الفاظ میں ہم یوں ادا کریں کہ:

''اس طرزِ عمل کو تو ضرور ہی ترک کر دینا چاہئے تھا جو غلط ہونے کے ساتھ ساتھ بھونڈا بھی ہے۔''

غالباً ہم اس میں قصوروار نہ ٹھہرائے جائیں گے، اس خاص کارروائی کے ساتھ نقلِ عبارت

کے اندازِ خاص کی تفصیل یہ ہے کہ ایک طرف تو بقول آپ ہی کے ناقل نے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا نام ذکر نہیں کیا، صرف ایک گمنام عبارت لکھ کر بھیج دی، تا کہ مفتی واقعی صورتِ حال سے اندھیرے میں رہے۔ پھر کتاب کا حوالہ بھی نہیں دیا کہ مفتی کو کہیں اصل کتاب کی طرف مراجعت کر کے عبارت کا اصل موضوع اور فتویٰ سمجھنے کی نوبت نہ آجائے، کہ عبارت کا سیاق وسباق دیکھ کر کہیں مصنف کی اصل زندگی کی طرف مفتی کا رخ نہ پھر جائے کہ وہ عبارت کا صحیح محمل متعین کر دے۔

پھر اسے اور پیــــچ دار بناتے ہوئے کتاب میں جو مسئلہ ساٹھ سطروں میں بالتفصیل لکھ کر آخر میں نتیجہ نکالا گیا تھا ان میں سے صرف پانچ چار سطروں کا انتخاب کیا جس میں سے دو سطریں تو تصفیۃ العقائد (مجتبائی ص ۲۵ سطر ۱۵-۱۶) سے لیں، اور تین سطریں (ص ۲۸ سطر ۲،۳،۴) سے لیں اور ان کا اول و آخر سب چھوڑ دیا جن پر ان منقولہ سطروں کی مدعاء کا مفہوم موقوف تھا، پھر ان دونوں عبارتوں کو جو ص ۲۵ و ص ۲۸ کی الگ الگ تھیں اس طرح یکجائی طور پر نقل کیا جس سے یہ دونوں عبارتیں مل کر ایک مسلسل عبارت نظر آئے اور مطلوبہ نتیجہ (تکفیر) بآسانی برآمد کر لیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ''عملی ثبوت'' فراہم ہونے کی کوئی صورت نہ تھی۔

یعنی اندازِ نقل ایسا رہا کہ ''گویا یہ بھی جماعتِ اسلامی والوں کی عبارت ہے'' ان دونوں عبارتوں کے درمیان میں ۴۸ سطریں چھوڑ دی گئیں جو ان دونوں عبارتوں کے مدعاء کو دوسرے سے ملا کر نتیجہ پیدا کرتی تھیں، ادھر پہلی عبارت کے شروع کی ۶ سطریں چھوڑ دی گئیں اور دوسری عبارت کی آخر کی کئی سطریں چھوڑ دی گئیں جن میں اس مسئلہ کا وہ نتیجہ مذکور تھا جس سے انبیاء علیہم السلام کی تنزیہہ اور تقدیس ہوتی تھی، اس لئے کہ یہ سطریں دافع تکفیر تھیں۔

بہر حال یہ تصرفات تو مجموعی مسئلہ کی لمبی چوڑی ۶۰ سطری عبارت میں کئے گئے ادھر نقل کردہ عبارتوں میں بھی خاص دیانتداری سے کام لیا گیا کہ پہلی عبارت کے شروع میں سے جو صفحہ ۲۵ سے لی گئی ہے، لفظ ''پھر'' حذف کر دیا گیا جس سے سابقہ کلام پر ترقی واضح ہوتی تھی، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اصل جواب تو آچکا ہے ترقی کر کے ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے، ناقل نے ''پھر'' کا کلمہ اڑا کر ترقی ہی کو اصل مدعا دکھلانے کی کوشش کی ہے۔ پھر اس عبارت سے لفظ ''اور'' بھی حذف کر دیا

ہے جس سے یہ واضح ہوتا کہ یہ ایک کبریٰ اور کلیہ ہے جو مسلمہ کل ہے، لیکن لفظ ''اور'' کے حذف ہوجانے کے بعد وہ صاحبِ عبارت ہی کا جزوی مدعا بن کر رہ گیا ہے۔

بہر حال دو الگ الگ عبارتوں کو ملا کر ایک دکھلانا، ان کے اول و آخر کو حذف کر جانا، درمیان کی کتنی ہی متعلقہ سطریں اڑا جانا، پھر نقل کردہ عبارتوں میں سے ادواۃِ ربط کو حذف کر کے عبارت نقل کرنا ناقل کی دیانت داری کا کافی ثبوت ہے، جو ظاہر ہے کہ کسی اہم رازِ سربستہ ہی کے لئے ہوسکتا ہے، اور راز دارانہ انداز ہی سے ہوسکتا تھا۔ لیکن اگر حضرتِ والا کی تمام عبارتوں اور ان کے سیاق وسباق کو ملا کر پڑھا جائے تو حضرت کا مفہوم تو ضرور واضح ہوجاتا مگر ناقل محترم کا تکفیری منصوبہ پورا نہ ہوسکتا اور ان کی تلبیسات کھل جاتیں جس سے ''عملی ثبوت'' میں رخنہ پڑ جاتا۔

صاحبِ تحریر کی اعتقادی اور عملی زندگی کے تناظر میں اس کے کلام کا محمل متعین کیا جائے گا

اس تفصیل سے میری غرض صرف ناقل و مستفتی کی کارروائی پر روشنی ڈالنا تھی، نہ یہ کہ آپ حضرت نانوتویؒ کی عبارت کے سیاق وسباق ملانے کی زحمت میں مبتلا ہوں اور پھر جھٹ کہہ دیں کہ اسی طرح مولانا مودودی کی عبارات کا سیاق وسباق بھی ملا لیا کرو۔ میں جس موضع پر متوجہ کرنے کی جرأت کر رہا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ آپ عبارت کے سیاق وسباق سے زیادہ عبارت والے کی اعتقادی و عملی زندگی کو سامنے رکھ کر اس کی عبارت کا محمل اور مقصد متعین کریں۔ ناقلِ عبارات نے عبارتوں کو کتر بیونت کرنے کی بجائے اگر صاحبِ عبارات کے معتقدات واخلاق اور صفات کی زندگی کو دیکھ لیا ہوتا، یا استفتاء میں مفتی کو متنبہ کر دیا ہوتا تو ان کی عبارت کا مطلب خود بخود سامنے آجاتا اور اس صورت میں بھی سامنے آجاتا کہ عبارت اس کی ادائیگی سے قاصر بھی ہوتی، پھر بھی نہ بنتا تو اس کی زندگی کو سامنے رکھ کر اس کی تاویل کر لی جاتی۔ پس ہم اگر حضرت کی عبارت میں تاویل وتوجیہ سے کام لیں گے تو اس وقت کہ ان کی عبارت کا کوئی مفہوم ان کی اعتقادی زندگی کے خلاف مترشح ہوتا ہو، ورنہ نہیں۔

مثلاً اگر حضرتِ والا کے عقیدہ میں تنقیدِ عام کا کوئی ایسا اُصول ہوتا، جس کی رو سے سلف اور خلف پر بوچھار کرنا ان کی زندگی بن گئی ہوتی، اور وہ جوشِ تنقید میں انبیاء علیہم السلام تک کے بارے میں گہہ و بے گہہ حفاظتِ خداوندی اٹھ جانے کے قائل ہوتے جس سے انبیاء کی طرف ایہامِ کذب ہی نہیں عینِ کذب بمعنی معصیت کی نسبت بھی کوئی مستبعد نسبت نہ ہوتی، تو پھر سیاق وسباق ملا کر ان کی عبارت سے صحیح مطلب نکالنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی اور نکالا بھی جاتا تو ان کی زندگی اور ان کا عقیدہ اسے رَد کر دیتا، لیکن بحمد اللہ وہ اس قسم کے اصول وعقائد سے بری ہیں تو ناقلِ عبارت کی تلبیسات اور ان سے پیدا شدہ تکفیری نتیجہ سے بھی بری ہیں، اور ہم توجیہِ حسن پر مجبور۔

عبارت سازی یا غلط واقعہ نگاری کے ذریعہ فتویٰ لینے کا وبال مستفتی پر

مسئلہ زیرِ بحث میں مستفتی نے مفتی کے سامنے جس انداز سے ایک گمنام عبارت پیش کر کے صورتِ سوال پیش کی، اس نے اس کو سامنے رکھ کر فتویٰ صادر کر دیا۔ اب اگر اس فتویٰ کی رو سے حکم عائد ہوا تو اس عبارت والے پر عائد ہوا جس نے حضرتِ والا کی اصلی عبارت کے بجائے خود اپنی تصرف کردہ عبارت بنام حضرتِ والا پیش کی، نہ کہ حضرتِ والا پر، کیونکہ یہ تصرف کردہ عبارت ان کی عبارت ہی نہ رہی، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ لوگوں نے حضور اقدس علیہ السلام کو معاذ اللہ مــذمــم کہہ کر برا کہنا شروع کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ لوگ مذمم کو برا کہہ رہے اور میں محمد ہوں، جس سے واضح ہے کہ تعبیر بدل دینے کے بعد وہ تعبیر اس بدلنے والے ہی کی ہو جاتی ہے اور بدلی ہوئی تعبیر کے نتائج اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔

اس لئے یہ فتویٰ اس کے لئے ہے جس نے یہ عبارت باندازِ مذکور بنائی، دارالعلوم دیوبند میں ہزار ہا استفتے موصول ہوتے ہیں، بیس بائیس ہزار فتاویٰ کا سالانہ اوسط ہے، استفتوں میں زید، عمر کی سینکڑوں باتیں اور عبارتیں، محاکموں اور فتوؤں کے لئے آتی ہیں، مفتی کو فرصت کب ہے اور اسکے

ذمہ کب ہے کہ وہ موصولہ عبارتوں کے ماخذ تلاش کرے، یا سائل سے بار بار مراجعت کر کے ان ماخذوں کے حوالے اور پتے معلوم کرے، یہ کام مستفتی کا ہے کہ کوئی عبارت حکم کے لئے بھیجے تو کتاب کا حوالہ دے تا کہ عبارت کے مالہٗ وما علیہ کا اندازہ کر کے حکم لگایا جائے۔ نیز صاحبِ عبارت کا نام لکھے، کیوں کہ عبارت کا مقصد سمجھنے میں شخصیت کے انتساب کو بہت کچھ دخل ہے اس کے اوصاف وصفات اور مجموعی کیریکٹر ہی اس کی عبارت کے معنی سمجھاتا ہے نہ کہ محض کالے حروف اور سفید کاغذ۔ اس لئے مفتی اگر کسی گمنام عبارت کے سمجھنے میں غلطی کر جائے تو فی الحقیقت ذمہ داری مستفتی کی ہے نہ کہ مفتی کی۔ ہاں اگر عبارت کے ساتھ صاحبِ عبارت کا نام یا کتاب کا حوالہ مستفتی دے رہا ہے جو اُس کا فرض ہے پھر مفتی بلا مراجعتِ کتاب عبارت پر کوئی حکم لگا دے، تو بلاشبہ اس کی بے احتیاطی سمجھی جائے گی لیکن استفتاءِ زیرِ بحث میں مستفتی نے تو وہ کچھ نہ کیا جو اس کا فرض تھا، تو مفتی نے اگر وہ کچھ نہ کیا جو اس کا فرض ہی نہیں تھا تو اس پر عند اللہ یا عند الناس کوئی ملامت نہیں ہوسکتی ہے، ورنہ مستفتی صاحب کے طرزِ عمل پر تو قرآن کی دو مختلف آیتیں جوڑ کر ایک شخصیت کیا سارے مسلمانوں کو کافر اور جہنمی ثابت کیا جا سکتا ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ: ایک جگہ سے لیا جائے اور **اُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ**: دوسری جگہ سے لیکر دونوں کو جوڑ دیا جائے تو سارے مسلمان بآسانی جہنمی ثابت ہو جائیں گے، گو یہ حرکت کوئی عالم مفتی نہیں کر سکتا کیونکہ قرآن کی آیتوں سے کم وبیش سب کو ہی مناسبت ہوتی ہے، حافظ ہو یا ناظرہ خواں، لیکن مفتی کے لئے دنیا بھر کی تمام کتابوں کا حافظ ہونا اور ان کی عبارتوں کا مستحضر رکھنا کہ عبارت سامنے آتے ہی وہ کتاب ومصنف سب کو ایک دم سمجھ جائے، نہ ضروری ہے نہ ممکن ہے، اور نہ دنیا کے کسی مفتی کا دستور ہی ہے۔ اس لئے اس استفتاء کے سلسلہ میں پیش کردہ عبارت کا حکم بتلا کر مفتی اپنے فرض سے سبکدوش ہو گیا، خیانت اس مستفتی پر عائد ہوتی ہے جس نے مفتی کو اندھیرے میں رکھ کر اس سے غلط حکم حاصل کرنے کی سعی کی، جو مستفتی کے لحاظ سے یقیناً غلط اور جعلی حکم تھا۔

مفتی کو انتہائی بصیرت اور تیقظ و بیداری کی ضرورت

بہر حال مستفتی نے مفتی کو مغالطہ میں ڈالنے کیلئے یہ طرزِ عمل اختیار کیا اور اس کی نقلِ عبارت میں کتر بیونت اور مغالطہ انگیزی کارگر ہوگئی، تاہم میں جرأت کر کے یہ ضرور عرض کروں گا کہ جس قدر عبارتیں مستفتی نے نقل کیں خواہ وہ کتر بیونت ہی کے ساتھ نقل کیں وہ بھی اس حکم کی مستحق نہ تھیں، جو حضرات مفتیانِ کرام نے ان پر صادر فرمایا۔ کیونکہ ایک مفتی نے تو اپنے فتوے میں انبیاء کے معاصی سے معصوم ہونے کا عقیدہ ظاہر کر کے (جو یقیناً حق ہے) حکم لگایا تو گویا یہ تسلیم کر لیا کہ استفتاء میں نقل شدہ عبارتوں سے یہ نکلتا ہے کہ انبیاء معاذ اللہ معاصی سے معصوم نہیں، اور دوسرے مفتی نے اس پر تکفیر کا حکم لگا کر یہ مان لیا کہ تصفیۃ العقائد کی عبارت میں کوئی منافیٔ اسلام بات ضرور موجود ہے، حالانکہ ان عبارتوں میں سے کسی ایک سے بھی یہ نہیں نکلتا کہ اس میں انبیاء علیہم السلام کو معاذ اللہ مرتکبِ گناہ یا ان کے حق میں ارتکابِ گناہ کا امکان تسلیم کیا گیا ہے۔ کیوں کہ پہلی عبارت کا حاصل تو یہ ہے کہ دروغ کئی قسم کا ہوتا ہے، ہر ایک کا حکم یکساں نہیں، نبی کا ہر قسم سے معصوم ہونا ضروری نہیں۔ دوسری کا حاصل یہ ہے کہ جب دروغ کی کئی قسمیں ہیں، کچھ جائز اور کچھ ناجائز، جن کی تفصیلات اسی کتاب کے درمیان متروکہ عبارتوں میں کر دی گئی ہیں) تو علی الاطلاق دروغ معصیت بھی نہ ہوا، اور اس لئے منافیٔ نبوت بھی نہ ہوا، تو ظاہر ہے کہ دروغ کی جو قسم شرعاً جائز ہوگی اور نبی سے اس کا ارتکاب مان لیا جائے تو وہ معصیت ہی کب ہوا جس کی طرف معصیت یا دروغ کی نسبت لازم آئے، کیونکہ معصیت کے معنی خلافِ شرع کرنے کے ہیں، وہ جائز قسم خلافِ شرع ہے کب کہ اس کا ارتکاب معصیت ہو، جب کہ وہ شرعاً جائز ہے، تو پھر اس عبارت سے یہ کب نکلا کہ نبی سے معصیت کے صدور کا امکان ہے، یا یہ عقیدۂ اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے کہ صاحبِ عبارت پر اس کا الزام عائد کر کے انہیں مخالفِ اہل سنت والجماعت یا خارج از اسلام ہونے کا حکم لگایا جائے اور تجدیدِ ایمان اور تجدید نکاح کا آرڈر دیا جائے۔

بہر حال اگر صرف وہی عبارتیں بھی سامنے رکھ لی جائیں جو مستفتی نے کتر بیونت کر کے نقل کی

ہیں تب بھی ان پر نہ کفر کا حکم لگ سکتا ہے نہ مخالفِ اہل سنت ہونے کا اتہام۔اس لئے میرے خیال میں حضرات مفتیان کرام سے اس افتاء میں تسامح ہوا ہے اور انھوں نے عبارتوں کو سرسری دیکھ کر جن کا عنوان اپنے سیاق وسباق سے کٹ کر ذرا وحشت ناک سا تھا یہ حکم مذکورہ لگا دیا، گو میں ذوقاً یہ بھی سمجھتا ہوں کہ اس حکم کا منشاء عصمتِ نبوی اور عظمتِ نبوت کا مفتیوں کے قلوب پر بے پناہ استیلاء ہونا ہے، کہ اس میں محصور اور اس سے مغلوب ہو کر یہ غور نہ کر سکے کہ ان عباتوں کا ظاہر جیسا وحشت ناک نظر آ رہا ہے، ان کے مدلول میں قطعاً وہ وحشت نہیں، مگر غلبۂ عظمتِ نبوی میں سرسری دیکھ کر یہ حکم لکھ دیا گیا، اس لئے منشاءِ حکم تو بلا شبہ قابل قدر ہے مگر خود حکم قابلِ ترمیم اور قابلِ رجوع ہے، اور مجھے امید ہے کہ حضرات مفتیانِ کرام اگر اس نقطہ پر پہنچ جائیں گے جو میں نے پیش کیا ہے، تو وہ اس فتوے سے رجوع ضرور شائع فرما دیں گے۔(۱)

خاتمۂ کلام

حاصل کلام یہ ہے کہ حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہٗ کی ان زیر بحث عبارتوں کا سیاق وسباق ملا کر اور ان تمام درمیانی اور اگلی پچھلی عبارتوں کو جوڑ کر جن کو ناقل نے قطع وبرید کر کے مفتی کے سامنے ہی نہیں آنے دیا، یا اس سیاق وسباق کو چھوڑ کر صرف نقل شدہ عبارتوں ہی میں غور وفکر کر کے صحیح محمل سامنے لانے کی ضرورت محض اس لئے داعی ہوئی کہ ان کی اعتقادی اور عملی واخلاقی زندگی کے ساتھ وہ جعلی معنی نہیں بن سکتے تھے جو ناقلین نے اپنے مقاصدِ شئومہ کی خاطر تصرفات سے بنانے چاہے، یا حضراتِ مفتیان کرام کی طائرانہ نظر اُنہیں نہ بھانپ سکی، اور تکفیر کا شاخسانہ کھڑا ہو گیا۔

لیکن مودودی صاحب کی عبارتوں میں جب کہ وہ اپنے متبادر معنی کے لحاظ سے سلف کے خلاف ہوں یا ان کی کسی تنقیص وتوہین پر مشتمل ہوں، تاویل کرنے یا سیاق وسباق ملا کر ایسی توجیہات کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں، جن سے وہ سلف کے مسلک کے موافق یا ان کی شایانِ شان عظمت وعقیدت کا مظہر ہو جائیں کیونکہ ان کے یہاں بلحاظِ اصول وعقائد سلفِ صالحین اور ان کے طریقے کی

(۱) فتویٰ سے رجوع اس کتابچہ کے ختم پر چند صفحات آگے آ رہا ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

کوئی اہمیت ہی کب ہے کہ اس کی فکر اُنہیں یا کسی کو دامن گیر ہو؟ وہ اصولاً ان کی غلطیاں پکڑنا، ان پر تنقید و گرفت کرنا اور ان پر چھینٹے دینا، جائز خیال کرتے ہیں۔ اندریں صورت ان کی طرف سے ان کی ساری عبارتیں بھی اگر سلف کے طریقے کے خلاف ہو جائیں تو ہو جائیں، وہ ان کے طریقے اور ان کی ذہنی غلامی کی پرواہ کب کرتے ہیں؟ اس لئے ان کی عبارتوں سے تشبیہ دے کر کسی توجیہِ حسن کا مطالبہ کرنا ایک بے معنی مطالبہ اور خود اپنے اصول کی خلاف ورزی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ایک طرف تو ناقلِ عبارت و مستفتی صاحب قیامت کی جواب دہی کا منظر سامنے رکھ کر فرمائیں کہ انہوں نے عبارات میں خیانتوں کا طریقہ کیوں روا رکھا، اور اس خیانت کے ساتھ تکفیر کے لئے زمین کیوں ہموار کی؟ ادھر مقالہ نگار صاحب بھی قیامت کی جواب دہی کا منظر سامنے رکھ کر فرمائیں کہ انہوں نے حضرت نانوتویؒ اور مودودی صاحب کی شخصیتوں اور ان کے اصول وعقائد کے فرق کو جاننے کے باوجود (جبکہ وہ بہ اقرارِ خود دیو بند کے تعلیم یافتہ بھی ہیں) تاویل و توجیہ کے اس فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے اساتذہ پر یہ الزام کیوں لگایا، کہ وہ مولانا مودودی کی کتابوں سے کچھ کچھ عبارتیں لے کر ان کی مخالفت کرتے رہنے ہی کو سب سے بڑا نصب العین سمجھ بیٹھے ہیں، یا چند مقررہ جزوی عبارتوں کے چند مفروضہ معانی کو بار بار دوہراتے رہنا اور خلاف ہوا دیتے رہنا ہی ان کا مشغلہ رہ گیا ہے، دراں حالیکہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ ان کے سامنے مودودی صاحب کی یہ چند جزئیات ہی نہیں بلکہ ان کے اصول اور بنیادی عقائد ہیں جن کی بناء پر انہوں نے رائے قائم کی ہے اور وہ ان کی جزئیات اور جزئی عبارتوں میں توجیہ و تاویل کو غیر ضروری جانتے ہیں جبکہ ان کے اصول ان تاویلات کو برداشت نہیں کر سکتے۔

رہا یہ کہ موصوف کی جزوی عبارتوں یا جزوی دعاوی کے سمجھنے میں اگر کسی دیو بند والے سے اتفاقاً تسامح ہو گیا ہو یا بالفرض آپ کی کسی عبارت سے استنباطِ مسئلہ میں کسی نے پورے تیقظ سے کام نہ لیا ہو، تو اس کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ نکلتا ہے کہ مودودی صاحب فلاں جزئی میں غلط کار نہیں۔ مثلاً: انہوں نے فلاں صحابی کا تخطیہ نہیں کیا، یا فلاں کی توہین ہرگز نہیں کی، اور ایسا سمجھنا سمجھنے والے کی غلطی ہے، تو ممکن ہے کہ اس خاص جزئی واقعہ کی حد تک وہ حق بجانب ثابت ہو جائیں، لیکن یہ کہ

انہوں نے تخطیۂ صحابہ، تنقیدِ سلف کا اصول بھی ترک کر دیا ہے اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا، اس لئے جو لوگ انہیں اصول کی وجہ سے غلط کار کہہ رہے ہیں وہ اس جزئی معاملہ میں ان کے حق بجانب ہو جانے پر بھی انہیں غلط کار ہی کہتے رہیں گے جبکہ غلط کاری کا اصول انہوں نے پلّے باندھ رکھا ہے، اس لئے سطح پرست تو ممکن ہے یہی کہیں کہ جب فلاں بات کا جواب مودودی صاحب یا ان کے اتباع کی طرف سے دیا جا چکا ہے تو پھر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ پھر بھی انہیں غلط رَو ٹھیرا رہے ہیں، کیا قیامت کا منظر ان کے سامنے نہیں؟ لیکن حقیقت شناس حضرات کی نگاہ اس پر ہوگی کہ یہ جواب دہندے حضرات اصولِ مخالف کو باقی رکھ کر جو جزئیات کے جوابات میں مصروف ہیں اور غلطی کو بنا کر غلط رَوی کی اصولی راہ کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہیں تو انہیں کیا ہو گیا ہے کہ یہ اب بھی ان علمائے حق کو غلط رَو ٹھیرا رہے ہیں جن کی نگاہ ان غلط جزئیات سے زیادہ ان کے اندرونی غلط اصولوں پر ہے، جن کے ذریعہ سلف اور خلف سب ہی کی راہیں غلط ٹھہرتی جا رہی ہیں، کیا قیامت کی جواب دہی کا منظر ان کے سامنے نہیں؟

بہر حال اختلاف رکھنے والوں کی نظر مثالوں پر زیادہ نہیں اصول وکلیات پر ہے، ان کی کوئی تبدیلی ابھی تک سامنے نہیں ہے اسلئے ان علماء کی رائے میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہے، محض جزئیات کے ردو بدل سے ان کی رائے پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، نیز اسی طرح جزوی عبارتوں کی توجیہ وتاویل بلا تبدیلیٔ اصول بیکار اور عبث بھی ہے، جس کا شکوہ کے ساتھ مطالبہ کیا گیا ہے اور **توجیه القول بما لا یرضٰی به القائل** کی مصداق بھی ہے، جس کی جرأت مقالہ نگار بھی نہیں کر رہے ہیں۔

یہی وہ طرزِ عمل ہے جس سے مسلمانوں میں تو انتشار پھیل رہا ہے کہ وہ عقیدہ وعمل کی زندگی سے دور ہو کر باہمی آویزشوں میں پھنس گئے ہیں اور غیروں میں جرأت بڑھ رہی ہے کہ وہ مسلمانوں کو اپنے میں منضم کرنے کی جرأت کر رہے ہیں، اگر یہ انشاء وادب کی قابلیتیں اپنا رخ اس طرف کئے ہوئے رہتیں کہ مسلمانوں کو تو سلف صالحین کے طریقہ پر جمایا جاتا، اور ان کے دلوں میں سلف کی عظمت، ان سے اسوہ شناسی اور ان معیاری زندگیوں سے عقیدت وعظمت کے ساتھ استفادہ کرنے کی امنگ بٹھائی جاتی، اور پھر ان سے مطمئن ہو کر اغیار کی راہنمائی اور انجذاب کی سعی کی جاتی تو کیا

اچھا ہوتا، اور یہ ہر وقت ممکن ہے، لیکن اگر یہ راہ اختیار نہیں کی جاتی تو میں آپ ہی کے الفاظ میں آپ کو خطاب کروں گا کہ:

”آپکا یہ طرزِ عمل بالکل غلط ہے، دین کی جڑوں میں کھرپا ہے، علماءِ کرام کے وقار کو گرانے کا موجب ہے، مسلمانوں میں انتشار وافتراق اور نفرت وحقارت کے جذبات مشتعل کرنے کا سبب ہے۔ آپ براہِ نوازش قیامت کی جواب دہی کا منظر سامنے رکھ کر فرمائیں، وہاں یہ مخالفتیں کسی طرح خدمتِ دین شمار نہ ہوسکیں گی، ان تخریبی سرگرمیوں کو ترک کر کے تعمیری امور کی طرف تمام قوتوں اور صلاحیتوں کا رخ پھیریئے۔“

آخر میں گزارش ہے کہ آپ بھی اسے جانتے ہیں اور ہم بھی **فیما بیننا و بین اللہ** سمجھے ہوئے ہیں کہ ہمیں آپ حضرات کی ذوات سے کوئی پرخاش نہیں، اتفاق واختلاف کا تعلق ذوات سے نہیں مسلک، طریقہ، اصول اور ذوق سے ہے، جس میں بنیادی بات ایک ہی ہے کہ ہم سلفِ صالحین، صحابۂ کرام، ائمہ مجتہدین اور متبعین کی عظمت واطاعت اور روایت ودرایت میں ان پر اطمینان اور ان کے آثار کی روشنی میں مقید ہو کر دین کو سمجھنا اور انہیں کے طریقِ عمل کو عملاً اختیار کرنا ضروری سمجھتے ہیں، اس کے خلاف نہ جانا چاہتے ہیں نہ کسی کو جاتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں، اس کے سوا ہمارا کوئی مقصد نہیں۔ ان اصول کے فرق سے ہم متفرق ہو جائیں گے اور انہیں کے جمع سے ہم جمع ہو جائیں گے اس لئے ہماری درخواست ہے کہ ادھر ہی دھیان دیا جائے اور اسی پر اپنی توجہات کو مرکوز کیا جائے۔

یہ تحریر چوں کہ جوابی ہے، اور بحث وجواب میں طبعاً قلم کہیں نہ کہیں لب ولہجہ والفاظ میں حدود سے متجاوز بھی ہو جاتا ہے، اس لئے بہ اُمیدِ معافی درخواست ہے کہ اس قسم کے تجاوز کو مقتضائے طبعیہ یا مقتضیاتِ اعتراض پر محمول کر کے نظر تسامح سے کام لیا جائے۔ **والحمد للہ اولاً و اٰخراً۔**

محمد طیب غفرلہ
مہتمم دار العلوم دیوبند
۲۲ر جمادی الثانی ۱۳۷۵ھ

فتوے سے رجوع

ایک گمنام عبارت جس میں نہ کتاب کا حوالہ تھا نہ مصنف کا نام، مولوی غلام نبی صاحب جالندھری نے بصورتِ استفتاء مورخہ ۲۷ ربیع الاول ۱۳۷۵ھ کو دارالعلوم میں بھیج کر دارالافتاء سے فتویٰ (نمبر ۱۴۱/ د) حاصل کیا، جس کی عبارت حسبِ ذیل تھی:

''انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں ان کو مرتکبِ معاصی سمجھنا (عیاذاًباللہ) اہل سنت والجماعت کا عقیدہ نہیں'' اس کی یہ تحریر خطرناک بھی ہے اور عام مسلمانوں کو ایسی تحریرات کا پڑھنا جائز بھی نہیں۔ فقط واللہ اعلم سید احمد علی سعید

جواب صحیح ہے۔ ایسے عقیدے والا کافر ہے، جب تک وہ تجدیدِ ایمان وتجدیدِ نکاح نہ کرے اس سے تعلق قطع کردیں۔

مسعود احمد عفا اللہ عنہ

نائب مفتی دارالعلوم دیوبند

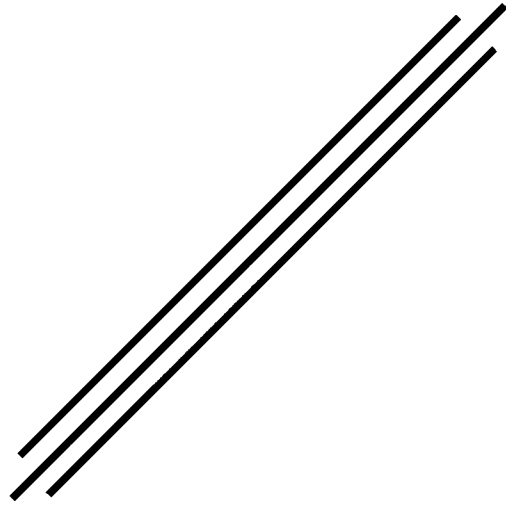
لیکن ''دعوت'' اخبار مورخہ ۱۷؍جنوری ۱۹۵۶ء کے ایک مضمون سے جو انہی مستفتی صاحب (غلام نبی) کے نام سے شائع ہوا ہے یہ عقیدہ کھلا کہ جو عبارت انہوں نے مستفتی بن کر بھیجی تھی، وہ ''تصفیۃ العقائد'' کی عبارت تھی جس کے مصنف بانیٔ دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ ہیں، اور اب وہ ہی مستفتی صاحب مودودی بن کر اس عبارت اور اس سے متعلقہ فتویٰ کو جماعتِ اسلامی کے اغراض کی تکمیل کے لئے ''دعوت'' اخبار میں شائع کررہے ہیں۔ جس سے واضح ہوا کہ اس مغالطہ انگیز استفتاء سے ان کی غرض کسی مسئلہ کی تحقیق نہ تھی بلکہ اس حیلہ سے جماعتِ اسلامی کے مقاصد کے لئے کام نکالنا تھا جسے وہ اپنے مضمون میں عملی ثبوت کے عنوان سے تعبیر کررہے ہیں۔ اس راز کے کھلنے پر تصفیۃ العقائد کی مراجعت کی گئی تو واضح ہوا کہ مستفتی صاحب نے یہ جعل سازی کی کہ مضمونِ متعلقہ میں سے دس سطور چھوڑ کر صفحہ ۲۵ سے عبارت کا ایک ٹکڑا لیا، اور پھر ۵۰ سطور چھوڑ کر صفحہ ۲۸ کی عبارت سے ۲۵ کی عبارت کو ملا دیا، نیز حروفِ عطف وترقی کو حذف کرکے ایک مسلسل عبارت کی صورت میں اسے پیش کیا اور ہمیں مغالطہ میں ڈالا، اور کچھ ہم بھی ان کے اس طرزِ عمل اور

اندازِ نقل سے غلطی میں مبتلاء ہوئے، جس کا نتیجہ مذکورہ فتویٰ وتصحیح کی صورت میں ظاہر ہوا۔

اب جب کہ ادھر تو یہ جعل سازی کی گئی اور اِدھر ہم فیما بیننا وبین اللّٰہ جانتے ہیں کہ صاحبِ عبارت حضرت نانوتویؒ بحمداللہ صحیح العقیدہ وکامل الایمان اہل سنت والجماعت حنفی تھے، بلکہ ان کی ایمانی روحانی تعلیمات وحکمت کی بدولت کروڑوں مسلمانوں کو صحیح العقیدہ اور اہل سنت والجماعت ہونے کا شرف نصیب ہوا، اس لئے ہم صاحبِ عبارت یا عبارت کے بارے میں دیئے گئے اس حکم سے رجوع کرتے ہیں، وہ حکم جو صاحبِ عبارت کے بارے میں دیا گیا غلط، غلط فہمی اور غلط اندازی کا نتیجہ تھا۔

جو لوگ اس فتوے سے کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں وہ اس غلطی کو مستفتی کی غلط اندازی اور مغالطہ انگیزی پر محمول کر کے اپنے ذہنوں کو صاف کر لیں۔

سید احمد علی سعید	مسعود احمد عفی عنہ
نائب مفتی دارالعلوم	نائب مفتی دارالعلوم

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

بریلوی حضرات کی طرف سے پھیلائی ہوئیں

غلط فہمیوں کا ازالہ

• •

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سطورِ اولین

حضرات اکابر دیوبند قدس اسرارہم کی زریں تاریخ شاہد عدل ہے کہ ان کا مقصدِ حیات، دین صحیح کی تفہیم وتشریح واصلاحِ امت رہا ہے جس کے لئے ان حضرات نے کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہیں فرمایا، اور بفضلہٖ تعالیٰ ان کے مخلصانہ مجاہدات کی برکات سے نہ صرف برصغیر بلکہ دنیا کے گوشہ گوشہ میں مسلمان عقائدِ حقہ پر قائم ہیں، اور اپنے اسلامی تشخص کی حفاظت میں کوشاں رہتے ہیں۔

مگر سوئے اتفاق کہ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی اور ان کے متبعین نے عرصۂ دراز سے اکابر دیوبند کی ان خدمات پر پانی پھیرنے کے لئے مخالفانہ پروپیگنڈہ کر رکھا ہے، حتیٰ کہ ان کی محققانہ تصانیف وفتاویٰ کی عبارتوں میں کتر بیونت کر کے اور اپنی طرف سے ان کے معانی ومطالب طے کر کے اکابر دیوبند کی تکفیر کو اپنا محبوب مشغلہ بنا رکھا ہے۔ اسی طرح کی ایک مذموم کوشش مولانا احمد رضا خاں صاحب نے ۱۳۲۴ھ میں حسام الحرمین کتاب لکھ کر کی تھی اور اس میں خاص طور پر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ، امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ، کو نشانہ بنایا تھا اور عرب علماء کو مغالطہ دے کر کفر کے فتاویٰ حاصل کئے تھے۔

علمائے دیوبند کی جانب سے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے دفاع میں ان مغالطوں کے ازالوں کی بارہا کوشش کی جا چکی ہے۔

زیر نظر رسالہ بھی اسی سلسلہ کی ایک قیمتی کڑی ہے اس رسالہ میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق مہتمم دار العلوم دیوبند نے انتہائی سنجیدہ وہمدردانہ انداز میں غلط فہمیوں کے ازالہ کی بھرپور کوشش فرمائی ہے جو دار الافتاء دار العلوم دیوبند میں آئے ہوئے ایک

استفتاء کے جواب میں حضرت قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا تھا۔ اب اس کو نئی کتابت کے ساتھ آفسیٹ پر طبع کرایا گیا ہے۔

امید ہے یہ رسالہ بریلوی طبقہ کی پھیلائی ہوئیں غلط فہمیوں کو ختم کرنے کا بہترین ذریعہ ثابت ہوگا۔ واللہ ولیّ التوفیق.

محمد عثمان منصور پوری
نائب مہتمم دارالعلوم دیوبند
۱۲/ ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیْمِ

ایک مخلصانہ دعوت

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ○

زیرِ نظر رسالہ چند سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔ ۱۳۲۴ھ میں مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی نے نہ معلوم کس کے ایماء یا کس جذبہ کے تحت اس وقت کے جید علماءِ ہند کے خلاف ایک غلط استفتاء مرتب کیا اور علماءِ عرب سے فتویٰ حاصل کیا اور اس کو یہاں شہرت دینی چاہی، مگر جوں ہی اس کا علم علماءِ ربانیین کو ہوا انھوں نے صحیح صورت حال علماءِ عرب کے سامنے رکھی جسکے نتیجے میں انھوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کیا اور اعلان کیا کہ جن علماء کے متعلق دھوکا دے کر ہم سے پہلے فتویٰ حاصل کیا گیا تھا وہ مخلص، متبع سنت اور ہندوستان میں کتاب وسنت کے سب سے بڑے معلم ہیں۔

ادھر ایک مستفتی نے پھر ''حسام الحرمین'' کے حوالہ سے حجۃ الاسلام حضرت مولانا نانوتوی (متوفی ۱۲۹۷ھ)، امامِ ربانی حضرت مولانا گنگوہی (متوفی ۱۳۲۳ھ)، شارحِ ابوداؤد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری (متوفی ۱۳۴۶ھ) اور حکیم الامۃ حضرت مولانا تھانوی (متوفی ۱۳۶۲ھ) قدس اللہ اسرارہم کے سلسلے میں پوچھا تھا کہ ان حضرات کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اسکی حقیقت کیا ہے۔

یہ استفتاء دارالافتاء سے ہوتا ہوا حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب دامت برکاتہم کی خدمت میں پیش ہوا، آپ نے قلم برداشتہ ان سوالات کے جوابات تحریر فرمادیئے۔ ان جوابات میں اجمالی طور پر وہ ساری ضروری چیزیں بڑی خوبی سے آگئی ہیں جن کی ایک حق پسند وحق طلب کو ضرورت ہوتی ہے۔

ایک سوال کے جواب میں حضرت مولانا محمد اسمٰعیل شہید (متوفی ۱۲۴۶ھ) کی ایک عبارت کی تشریح بھی آگئی ہے۔ حضرت مہتمم صاحب مدظلہٗ نے اخیر میں اس راستہ سے ملت اسلامیہ کا شیرازہ منتشر کردیئے جانے پر اپنے دردِ دل کا اظہار فرمایا ہے۔ آپ کی علمی ودینی بصیرت، ژرف نگاہی اور

فکر ونظر کی گہرائی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں، اس مختصر سے مقالہ میں یہ ساری خوبیاں بدرجۂ اتم موجود ہیں جو پڑھنے والے کے دل ودماغ کو روشنی بخشتی ہیں۔ خدا کرے یہ مختصر اور جامع تحریر ان مسلمانوں کے لئے حق نما ثابت ہو جن کو دنیا دار مدعیانِ علم گمراہ کرنے کی ناکام سعی کرتے ہیں اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالتے ہیں۔

دعاء ہے کہ رب العالمین ملت اسلامیہ پر تادیر حضرت حکیم الاسلام مدظلہ کا سایۂ عاطفت قائم رکھے اور آپ کے علوم وحِکم سے ہم سب کو مستفید فرمائے۔ ''ایں دعاء از من واز جملہ جہاں آمین باد''

محمد سالم قاسمی، استاد دارالعلوم دیوبند
۶/ذی الحجہ ۱۳۹۰ھ

سوالات

قبلۂ محترم مفتی صاحب بعد ما وجب آنکہ:

مجھے میرے ایک مہربان دوست نے ایک کتاب دی ہے جس کا نام ''حسام الحرمین'' ہے۔ میں نے اس کا مطالعہ کیا اس میں دارالعلوم کے کئی مشہور علماء کے متعلق ایسی باتیں لکھی ہیں جن کو پڑھ کر میرا خون کھولنے لگا اور میں سمجھتا ہوں کہ جس کے دل میں ذرا سا بھی ایمان ہوگا اور سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ہوگی اس کا خون کھول ہی جائے گا اور اس کتاب پر بہت سے علماءِ عرب کے دستخط ہیں۔ مکہ اور مدینہ کے علماء نے اس کی تائید کی ہے، آپ برائے خدا میرے سوالات کے جواب دیں اور یہ بھی بتائیں کہ اگر اس کتاب میں لکھی ہوئی باتیں غلط ہیں تو علمائے عرب نے اس پر دستخط کیوں کئے اور علماءِ دیوبند کی طرف سے اس کتاب کا اب تک جواب کیوں نہیں دیا گیا؟ میں بے چینی سے جواب کا منتظر ہوں۔

سوالات حسبِ ذیل ہیں:

سوال نمبر (۱)

''حسام الحرمین'' میں ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادریؒ) نے تحذیر الناس میں لکھا ہے کہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی نہیں ہیں اور آپؐ کے زمانے کو سب انبیاء کے اخیر میں تسلیم کرنا عوام (اَن پڑھ جاہلوں) کا خیال ہے۔

سوال نمبر (۲)

حسام الحرمین میں ہے کہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادریؒ) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بولتا ہے۔

سوال نمبر (۳)

''حسام الحرمین'' میں ہے کہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب انبیٹھوی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادریؒ) نے ''براہینِ قاطعہ'' میں لکھا ہے کہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ شیطان کا علم ہے۔

سوال نمبر (۴)

''حسام الحرمین'' میں ہے کہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی (چشتی، نقشبندی، سہروردی، قادریؒ) نے ''حفظ الایمان'' میں لکھا ہے کہ غیب کی باتوں کا جیسا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے ایسا تو ہر بچہ اور ہر پاگل بلکہ ہر جانور کو اور ہر چار پائے کو حاصل ہے۔

ان علماء کی طرف یہ عقیدے منسوب کر کے ان پر ''حسام الحرمین'' میں کفر کا فتویٰ لگایا گیا ہے اور عرب علماء کے اس پر دستخط ہیں۔ کیا واقعی علماءِ دیوبند نے ایسا لکھا ہے اور ان کا ایسا عقیدہ ہے؟ اصل حقیقت واضح فرماویں۔ فقط

عبدالحیؒ پرتاب گڑھی

جوابات

مکرم ومحترم زید مجدکم سلام مسنون، نیاز مشحون۔

گرامی نامہ دارالافتاء ہوتا ہوا بندہ کے پاس پہنچا، مسائل چونکہ مسلک سے متعلق تھے جن کی ذمہ داری اصولاً احقر پر عائد ہوتی ہے، اس لئے مناسب سمجھا کہ اس کے بارے میں احقر ہی چند سطور لکھ کر خدمتِ گرامی میں ارسال کرے۔

جناب مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی نے ۱۳۲۴ھ میں یہ کتاب ''حسام الحرمین'' لکھی اور اسے لے کر عرب تشریف لے گئے۔ وہاں کے علماء کو ''تحذیر الناس، براہین قاطعہ، فتاویٰ رشیدیہ، حفظ الایمان'' کا نام لیکر بتایا کہ یہ فلاں فلاں حضرات کی تصانیف ہیں اور ان میں یہ مسائل درج ہیں (وہی جو آپ نے اس خط میں بطور سوال تحریر فرمائے ہیں) اور ان کی عبارات کو اپنے انداز میں بیان کر کے وہاں کے علماء کو غلط مطلب سمجھایا اور یہ کہ ان کی وجہ سے ہندوستان میں گمراہی پھیل رہی ہے، اب ہند کے مسلمانوں کا سنبھلنا اور دینِ برحق پر قائم رہنا اس پر موقوف ہے کہ آپ بھی ان کی تکفیر کریں تا کہ پھر ان کی بات کوئی نہ سنے۔

علماءِ عرب اردو نہیں جانتے تھے اس لئے اصل کتابوں کو جو اردو میں تھیں خود سمجھ نہیں سکتے تھے، جو کچھ مطلب مولانا نے بتایا اس پر اعتماد کیا اور دستخط کر دیئے اور اعلیٰ حضرت نے اس کتاب کو چھپوا کر شائع کر دیا جس سے زبردست فتنہ برپا ہوا۔ ہندوستان کے بعض علماء سے جب علماءِ حرمین کی ملاقات ہوئی اور اس کتاب کا تذکرہ ہوا تو انھیں پتہ چلا کہ اعلیٰ حضرت بریلوی نے غلط مطلب بتلا کر اور بقول ان کے دھوکہ دے کر عبارات اور ان کے مفہوم میں خیانت کی اور علماءِ دیوبند کی طرف ایسی باتیں عقیدہ کے طور پر منسوب کی ہیں جو ان حضرات کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں تھیں۔ اس پر علماءِ حرمین بہت نادم ہوئے کہ افسوس! دھوکہ دے کر ہم سے ایسے حضرات کے کفر پر دستخط کرائے جو بڑے محقق ہی نہیں بلکہ وقت کے اولیاء اللہ میں سے ہیں اور سلاسلِ اولیاء اللہ، چشتی، قادری، سہروردی، نقشبندی سے منسلک بھی ہیں، صاحبِ ارشاد وتلقین ہیں اور ساتھ ہی پورے طور پر متبعِ سنت

ہیں۔اس کے بعد عرب سے ان مسائل کی تحقیق کے لئے مستقل سوالات آئے کہ کیا علماءِ دیوبند اور ان حضرات نے ایسا ایسا لکھا ہے؟ اور آپ حضرات کا عقیدہ کیا ہے؟

ان کے جوابات یہاں سے عربی میں لکھ کر روانہ کئے گئے جن پر ہندوستان کے اونچے طبقہ کے چوبیس علماء کے دستخط ہیں۔عرب پہنچنے کے بعد ان جوابات کو دیکھ کر ان کی تائید وتصدیق فرمائی اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، مصر، طرابلس، دمشق، بخارا، تیونس، الجزائر، نابلس وغیرہ کے چھیالیس علماء نے دستخط کئے جن میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، سب شریک ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مسلک کے بلند پایہ مفتی اور بلند پایہ عالم ہیں۔بعض خود حرم شریف کے اعلیٰ مدرسین بھی ہیں۔

ان سوالات وجوابات کے مجموعہ کا نام ''التّصدیقات لدفع التّلبیسات'' ہے۔جن علماءِ عرب نے ان جوابات کو دیکھا اور وہ پہلے ''حسام الحرمین'' پر ناواقفیت کی بناء پر دستخط کر چکے تھے انھوں نے اپنے دستخط سے رجوع کیا، اور اعلان کیا کہ ہم کو دھوکہ دے کر ''اعلیٰ حضرت'' بریلوی نے دستخط کرائے چونکہ یہ کتاب ''حسام الحرمین'' ہندوستان آ چکی تھی اور چھپ کر شائع ہو چکی تھی، اس لئے علماءِ حرمین کا اپنے دستخط سے زبانی رجوع کر لینا کافی نہیں تھا اور نہ ہندوستان والوں کو عمومی طور پر اس کا علم ہو سکتا تھا، اس لئے ''علماءِ مدینہ منورہ'' نے مستقل رسائل بھی اس ذیل میں تصنیف فرمائے۔ایک رسالہ کا نام ''غایة المامول'' ہے اس میں اعلیٰ حضرت بریلوی کی اور ان کے عقائدِ باطلہ کی پورے دلائل کے ساتھ زبردست تردید کی گئی ہے اور ان کی اس تلبیس کاری کا پردہ چاک کر کے حقیقت حال واضح کی گئی ہے۔دوسرے رسالہ کا نام ''تشقیف الکلام'' ہے تیسرے رسالہ کا نام ''رجوم المذنبین علی رؤس الشّیاطین'' ہے۔

عوام کے نفع کیلئے ''التّصدیقات لدفع التّلبیسات'' کا مستقل اردو ترجمہ بھی شائع کر دیا گیا ہے جس کا نام ''عقائد علماءِ دیوبند'' ہے۔ان تمام مسائل کی ان میں پوری وضاحت موجود ہے۔

اعلیٰ حضرت بریلوی نے ''حسام الحرمین'' پر کس طرح علماءِ حرمین کے دستخط کرائے؟ نیز اس میں لکھے ہوئے اعتراضات کے جوابات کیا ہیں؟ اگر بالتفصیل مطلوب ہوں تو ''الشّھاب الثّاقب علی المسترق الکاذب'' کا مطالعہ کر لیا جائے۔اگر کسی کو یہ معلوم کرنا ہو کہ اکابر کی عبارات میں

کس طرح خیانت وتحریف کی گئی ہے تو وہ ''السّحاب المدرار فی توضیح الأخیار'' دیکھے۔
اس کتاب میں صاحب براہین قاطعہ اور حفظ الایمان سے براہِ راست ان کی عبارات کے متعلق خطوط لکھ کر دریافت کیا گیا اور خود ان حضرات نے ان کے جوابات تحریر فرمائے یہ تمام خطوط مع جوابات اس میں شائع کر دیئے گئے ہیں۔

حفظ الایمان کی شرح خود اس کے مصنف حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہی نے تحریر فرمائی اس کا نام ''بسط البنان'' ہے۔ پھر ایک اور شرح تحریر فرمائی ہے جس کا نام ''توضیح البیان'' ہے۔ پھر مزید ایک اور شرح تحریر فرمائی ہے جسکا نام '' تکمیل العرفان'' ہے۔

نیز اکابر دیوبند کی عبارات اور ان تمام مسائل سے متعلق ایک مستقل کتاب شائع کی جا چکی ہے جس کا نام '' الجنۃ لاھل السنۃ '' ہے۔ علاوہ ازیں اعلیٰ حضرت بریلوی، اور حضرت تھانویؒ سے متعلق کئی کتابیں راہِ سنت، رضاخانی مذہب، اعلیٰ حضرت کا دین ومذہب، تکفیری افسانے وغیرہ شائع ہو چکی ہیں جن میں ان تمام مسائل سے متعلق واضح بیانات موجود ہیں۔ تعجب ہے کہ جناب کی نظر ان میں سے کسی ایک کتاب پر بھی نہیں پڑی جو کافی عرصہ سے منظر عام پر آئی ہوئی ہیں۔

جناب کے جس مہربان دوست نے آپ کو ''حسام الحرمین'' عنایت فرمائی ہے اگر وہ ان کتابوں کی نشاندہی فرما دیتے تو آپ کو ان سوالات کی زحمت نہ ہوتی اور جناب کے ذہن میں یہ خلجان نہ گذرتا اور خون کھولنے کی نوبت نہ آتی کہ علماءِ دیوبند کی طرف سے اس کا کوئی جواب تردیدی نہیں دیا گیا اور ''حسام الحرمین'' میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ حرف بحرف صحیح ہے۔ بہرحال اگر یہ کتابیں جناب کی نظر سے نہیں گذریں تو میں ان کا خلاصہ عرض کئے دیتا ہوں تاکہ تصویر کا دوسرا رخ بھی جناب کے سامنے آجائے اور آپ کو صحیح رائے قائم کرنے کا موقع ملے، جناب کے سوالات کے سلسلے میں حسبِ ذیل جوابات امید ہے کہ انشاء اللہ شافی اور کافی ثابت ہوں گے۔

سوال نمبر ایک کا جواب

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے "تحذیرُ الناس" میں مسئلہ ختم نبوت پر عالمانہ وحکیمانہ تقریر فرمائی ہے جو تقریباً بیالیس صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ قرآن کریم میں خاتم النبیّین آیا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے ختم نبوت کے تین درجے لکھے ہیں ایک ختم نبوت زمانی (جس کو عام طور پر سب ہی جانتے ہیں) دوسرے ختم نبوت مکانی کہ اس کرۂ زمین کے لحاظ سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم ہیں کوئی دوسرا نبی نہیں آسکتا۔ تیسرا ختم نبوت مرتبی کہ آپ ذاتی کمالات کے لحاظ سے بھی خاتم ہیں کہ ان میں نہ صرف یہ کہ آپ کا کوئی ہمسر نہیں ہے بلکہ سارے انبیاء کی نبوت آپ کی نبوت کا فیض ہے۔

حضرت مولاناؒ نے تینوں درجوں کے اعتبار سے حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیّین ثابت کیا ہے یعنی آپ زمانہ کے اعتبار سے بھی آخری نبی ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آسکتا، مکان کے اعتبار سے بھی آپ آخری نبی ہیں کہ اس زمین پر آپؐ کے بعد کوئی نبی نہیں آسکتا اور مرتبہ کے اعتبار سے بھی آپؐ آخری نبی ہیں کہ یہ مرتبہ ختم نبوت اور کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا اور اس پر فقہی اور عقلی دلائل قائم فرمائے ہیں اور واضح کیا ہے کہ جو آپ کے آخری نبی ہونے کا انکار کرے وہ بلاشبہ اسلام سے خارج اور قطعی کافر ہے۔ اس لئے کہ قرآن عزیز کی آیت "**خاتم النبیّین**" کا اور حدیث شریف "**لانبیّ بعدی**" (میرے بعد کوئی نبی نہیں) کا منکر ہے دراں حالیکہ یہ حدیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہے اور اس پر اجماع ہے جیسے کہ ظہر کی نماز فرض ہے اور اس کی چار رکعت کا ثبوت حدیث شریف سے ہے جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہے، جس طرح اس کا منکر کافر ہے اسی طرح جو شخص آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری نبی ہونے کا منکر ہے وہ بھی کافر ہے "**تحذیر النّاس**" بغور مطالعہ فرمائیں۔

اس دعوے پر جن حضرات نے اشکالات کئے ان کے جواب میں حضرت مولاناؒ ہی نے ایک دوسرا رسالہ بھی تحریر فرمایا جس کا نام "مناظرۂ عجیبہ" ہے، یہ رسالہ درحقیقت "تحذیر الناس" کے لئے

بمنزلہ شرح کے ہے۔ اس کے صفحہ (۳) پر حضرتؒ فرماتے ہیں۔

''حضرت خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت خاتمیت زمانی تو سب کے نزدیک مسلم ہے''۔

صفحہ (۳۷) پر یہ لکھا ہے کہ:

''خاتمیت زمانی کی میں نے تو توجیہ وتائید کی ہے (معاذ اللہ) تغلیط نہیں کی۔

پھر اسی صفحہ پر چار سطر کے بعد صاف صاف خاتمیتِ مرتبی، خاتمیتِ زمانی، خاتمیتِ مکانی، تینوں کو حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت کیا ہے صفحہ (۳۹) پر لکھا ہے کہ:

''خاتمیت زمانی اپنا دین وایمان ہے''۔

صفحہ (۵۰) پر لکھا ہے کہ:

''اس سے بھی بڑھ کر لیجئے (صفحہ نہم سطر دہم سے لے کر صفحہ یازدہم کی سطر ہفتم تک تحذیر الناس میں) وہ تقریر تحریر فرمائی ہے جس سے خاتمیت زمانی اور خاتمیت مکانی اور خاتمیت مرتبی تینوں مرتبے آیت ''خاتم النبیین'' سے بدلالتِ مطابقی ثابت ہو جائیں''۔

پھر اسی صفحہ پر لکھا ہے:

''حاصل مطلب یہ ہے کہ خاتمیتِ زمانی سے (ہی نہیں کہ) مجھ کو انکار نہیں، بلکہ یوں کہئے کہ منکروں کے لئے گنجائشِ انکار نہ چھوڑی۔''

ان تصریحات کے باوجود یہ کہنا کہ حضرت مولانا رحمہ اللہ حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیّین (آخری نبی) نہیں مانتے، کتنا صریح بہتان اور ظلم عظیم ہے اور اس بہتان کی بنیاد پر کفر کا فتویٰ دینا ظلم پر ظلم اور آخرت کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہے جس کی فکر ''اعلیٰ حضرت'' کو سب سے زیادہ ہونی چاہئے تھی آخر انھیں بھی تو حق تعالیٰ کے سامنے ایک دن پیش ہونا ہے اور اس کی جواب دہی فرمانی ہے۔

ان کی نظر سے حدیث نبوی کا یہ مضمون بھی تو گذرا ہوگا کہ جو شخص کسی کو کافر کہے اور وہ واقعۃً کافر نہ ہو، یعنی شرعی دلائل سے اس کا کفر ثابت نہ ہو تو یہ کفر خود اسی پر لوٹ کر آتا ہے جس نے کافر کہا ہے۔ الفاظِ حدیث یہ ہیں:

عَنْ اَبِیْ ذَرٍّ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا

يَرْمِىْ رَجُلٌ رَجُلاً بِالْفُسُوْقِ وَلَا يَرْمِيْهِ بِالْكُفْرِ اِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ اِنْ لَّمْ يَكُنْ صَاحِبُهٗ كَذٰلِكَ (رواه البخاری، مشکوٰۃ شریف ص ۴۱۱)

اور پھر ایسا بے بنیاد فتویٰ دینے کی وجہ سے جو مخلوق اس فتویٰ کو صحیح سمجھ کر گمراہ ہوگی اس کی ذمہ داری بھی آخر کار انہیں کے سر آتی ہے۔

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس اللہ سرہ' کی بلند پایہ شخصیت کا جہاں تک تعلق ہے سب جانتے ہیں کہ حضرت ممدوح حدیث شریف میں حضرت مولانا شاہ عبدالغنی مجددی محدث دہلویؒ کے شاگرد ہیں اور شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی کے دست مبارک پر بیعت فرما کر چاروں خانوادوں، چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی میں مجاز طریقت ہیں، آپ نے اپنے شیخ کی رہنمائی میں گذشتہ صدی ۱۸۵۷ء میں انگریزوں سے جہاد فرمایا اور اس کے بعد ہمیشہ دشمنانِ اسلام کے ساتھ قلم سے جہاد فرماتے رہے۔

اس دوران میں مشرق و مغرب میں آپ کا فیض پھیلا اور دارالعلوم دیوبند سے ہزار ہا علماء، مشائخ طریقت، اربابِ تدریس وافتاء اور مجاہد پیدا ہوئے اور بالآخر قادیانی فرقہ نے جب ختم نبوت کا انکار کیا تو انکے تلامذہ و متوسلین آگے بڑھے اور منکرین ختم نبوت کے ہر طرف سے راستے بند کئے۔

نیز آج بھی ہندو پاکستان میں ختم نبوت کے عنوان سے انہیں کی جماعت منکرین ختم نبوت، منکرین حدیث اور منکرین قرآن سے جنگ آزما ہے، پھر بھی حیرت ہے کہ وہ منکر ختم نبوت کہے جائیں۔

۱۲۹۷ھ میں وفات پائی اور آج بھی اہل دل حضرات آپ کی قبر مبارک سے فیض حاصل کرتے ہیں اور خاص انشراح وسکون لے کر واپس ہوتے ہیں۔

سوال نمبر دو کا جواب

حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب محدث گنگوہی قدس اللہ سرہ العزیز کے فتاویٰ تین حصوں میں چھپے ہوئے ہیں اور کئی بار چھپ چکے ہیں اور اب ان سب فتاویٰ کی تبویب کے بعد یکجا کر کے ''فتاویٰ رشیدیہ'' کے نام سے شائع کر دیا گیا ہے، جناب ملاحظہ فرما سکتے ہیں اس میں ذیل کا فتویٰ مندرجہ ذیل سوال پر دیا گیا ہے۔

سوال :

کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس مسئلہ میں کہ ذاتِ باری تعالیٰ عزاسمہٗ موصوف بصفت کذب ہے یا نہیں؟ اور خدائے تعالیٰ جھوٹ بولتا ہے یا نہیں؟ اور جو شخص خدائے تعالیٰ کو یہ سمجھے کہ وہ جھوٹ بولتا ہے وہ کیسا ہے؟

جواب :

ذات پاک حق تعالیٰ جل جلالہ کی پاک ومنزہ ہے اس سے کہ اس کو متصف بصفت کذب کیا جائے (معاذ اللہ) اسکے کلام میں ہرگز ہرگز شائبہ کذب کا نہیں:

قال اللّٰہ تعالیٰ :وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيْلاً جو شخص حق تعالیٰ کی نسبت یہ عقیدہ رکھے یا زبان سے کہے کہ وہ کذب بولتا ہے وہ قطعاً کافر ہے ملعون ہے اور مخالف قرآن وحدیث واجماع امت کا ہے وہ ہرگز مومن نہیں۔ تعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يَقُوْلُ الظَّالِمُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا. (فتاویٰ رشیدیہ ص ۹۰)

اصل بات یہ ہے کہ حضرت مولاناؒ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ جس کا نام لے کر اللہ تعالیٰ نے فرمادیا کہ یہ جہنم میں جائے گا اس کو وہ ضرور جہنم میں بھیجے گا مگر اس کو اس بات کی بھی قدرت ہے کہ جنت میں بھیج دے، وہ عاجز نہیں کہ جہنم میں بھیجنے پر مجبور ہو جائے۔ یہ مسئلہ اسی طرح قرآن کریم سے ثابت ہے یہی علماءِ امت کا عقیدہ ہے، تفسیر بیضادی کی عبارت بھی حضرت مولاناؒ نے نقل فرمائی ہے۔ علماءِ مکہ مکرمہ نے بھی اس کو صحیح فرمایا ہے۔ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ نے بھی اسکو صحیح فرمایا ہے اور اس کیلئے آیات واحادیث سے ثبوت پیش کیا ہے۔ یہ سب فتاویٰ رشیدیہ میں موجود ہے۔

''اعلیٰ حضرت بریلوی'' دلائل کی روشنی میں تو ان سچی باتوں کو جھٹلا نہ سکتے تھے انھوں نے البتہ اس ''وسعتِ قدرت'' کے عنوان کو جھوٹ بولنے کا عنوان دے کر یہ تشہیر کی کہ حضرت گنگوہیؒ معاذ اللہ خدا کے جھوٹ بولنے کے قائل ہیں (نعوذ باللہ منہ) تاکہ عوام کو ان کے خلاف مشتعل کرسکیں۔ اور حضرت مولانا گنگوہیؒ پر بہتان لگادیا حضرت گنگوہیؒ کے سامنے جب یہ بہتان طرازی کا معاملہ آیا تو حضرتؒ نے اس افتراء سے اپنی تبری کرتے ہوئے لکھا، جو فتاویٰ رشیدیہ صفحہ (۸۴) میں ہے کہ:

''اور یہی مسئلہ مبحوث اس وقت بھی ہے بندہ کے جملہ احباب یہی کہتے ہیں اس کو اعداء نے دوسری طرح پر بیان کیا ہوگا۔''

سوال نمبر تین کا جواب

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب (انبیٹھوی) سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ پر مبتدعین کا یہ اعتراض کہ انہوں نے اپنی کتاب ''براہین قاطعہ'' میں لکھا ہے کہ شیطان کا علم حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ ہے؟

یہ سراسر افتراء و بہتان ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجلس میلاد شریف میں جو لوگ قیام کرتے ہیں ان سے دریافت کیا گیا کہ یہ قیام کس مقصد (کس کی تعظیم) کے لئے ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ایسی مجلس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے ہیں۔

پھر ان سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کا ثبوت کیا ہے؟ کیا آقائے نامدار فخر کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے کہ جہاں بھی اور جب بھی مجلسِ میلاد منعقد ہوتی ہے میں اس میں جاتا ہوں، اگر ایسی کوئی حدیث پاک ہو تو حوالہ دیا جائے ''سند'' بتائی جائے ورنہ ایک غلط بات (یعنی مجلس میلاد میں تشریف آوری) کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا شریعت پر اضافہ اور ذاتِ مقدسہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتان ہے۔

حدیث پاک میں ارشاد ہے:

مَنْ كَذِبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

ترجمہ: جو شخص جان بوجھ کر مجھ پر بہتان باندھے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

لہٰذا ایسی بے اصل بات سے توبہ کی جانی چاہئے۔

نیز اگر تشریف آوری مان بھی لی جائے تو ایک وقت میں خدا جانے کس کس جگہ مجلس ہو رہی ہوگی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کہاں کہاں تشریف لے جاتے ہوں گے، وہ لوگ (رضا خانی حضرات) حدیث شریف تو پیش نہ کر سکے کیونکہ اس مضمون کی کوئی حدیث موجود ہی نہیں، البتہ دوسری بات کا جواب بھی دیا تو ایسا کہ کوئی سمجھ دار بلکہ دیندار آدمی ایسا جواب نہیں دے سکتا بلکہ جس کو حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تھوڑا سا بھی تعلق ہوگا اس کا ذہن اس جواب کے تصور سے بھی لرزاں

ہو جائے گا۔ جسے لکھتے ہوئے بھی قلم کانپتا اور دل تھراتا ہے۔ جواب یہ تھا کہ:

''شیطان تو ہر مجلس میں پہنچ جاتا ہے کیا حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں پہنچ سکتے۔''

بجائے حدیث پاک سے ثبوت پیش کرنے کے ان حضرات نے معاذ اللہ ثم معاذ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان پر قیاس کر کے جان چھڑائی کہ جب جب اور جہاں جہاں شیطان پہنچ جاتا ہے گویا اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہنچ جاتے ہیں۔ استغفر اللّٰه.

جس کے سینے میں غیرت مند دل ہوگا ایسی بے ہنگم اور توہین رسول کی بات کو وہ کیسے برداشت کر سکے گا؟

حضرت مولانا خلیل احمد صاحبؒ نے جو کچھ اس کا جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ شیطان تو گمراہ کرنے کے لئے پیدا کیا گیا ہے وہ ہر گندی جگہ، شراب خانہ میں، فحش خانہ میں، بت خانہ میں پہنچ جاتا ہے، بیت الخلاء میں ہر آدمی کے ساتھ جاتا ہے البتہ:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبآئِثِ

پڑھ کر جانے والا اس کے شر سے محفوظ رہتا ہے۔ انسان کی رگوں میں خون کی طرح سرایت کر جاتا ہے سمندر پر اپنا تخت بچھا کر بیٹھتا ہے اور اس کے لشکر کے کارندے آ آ کر اپنی کارگزاری سناتے ہیں، دوسرے عالم میں جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے عذاب میں وہیں رہے گا وغیرہ وغیرہ۔

ان جملہ امور کے لئے احادیث موجود ہیں لیکن اس ناپاک قیاس کے سوا حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر مجلس میں تشریف لے جانے کیلئے بھی کوئی حدیث موجود ہے؟ جس کا خلاصہ ہوا کہ جہاں جہاں شیطان کا جانا احادیث میں موجود ہے شیطان پر قیاس کر کے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے وہاں آنا جانا ثابت کرنا افتراء علی الرسول کی بھی انتہائی گھناؤنی صورت ہے، اللہ پاک اس بیہودہ عقیدہ سے ہم سب کو محفوظ رکھے۔

تعجب ہے کہ مولانا احمد رضا خان صاحب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ جگہ حاضری کی یہ انوکھی دلیل کہاں سے فراہم کی؟ عقیدہ کے لئے اول تو نصوصِ قطعیہ کی ضرورت ہے، وہ نہ ہو تو کم سے

کم کوئی صریح حدیث تو ہو اور وہ بھی نہ ہو تو قیاسِ تمثیلی کسی مثلِ اعلیٰ کے ساتھ تو ہو، مولانا کو قیاس کے لئے بھی ملا تو شیطان ہی ملا۔ نعوذ باللّٰہ منہ ۔ سوائے اس کے کہ اس پر "انّا لِلّٰہ و انّا الیہ راجعون" پڑھا جائے اور کیا عرض کیا جائے۔

جہاں تک قیام کے مسئلے کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک حرکتِ وجدی ہے، جو صاحبِ حال سے سرزد ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے۔ صاحبِ حال اس میں معذور بھی ہے، جس پر کوئی نکیر وملامت نہیں کی جا سکتی، لیکن وہ قانونِ عام نہیں کہ بطور حکم عام اِسے انجام دیا جائے۔ جب وہ مسئلہ شرعی کے طور پر پیش کیا جائے گا تو حجتِ شرعیہ کا مطالبہ قدرتی طور پر کیا جانا ناگزیر ہے سو اس بارہ میں جہاں تک حجت وقانون کا تعلق ہے وہ ہمیں یہ ملتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نہ پسند فرمایا نہ اسکی اجازت دی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ کوئی بھی محبوب نہ تھا مگر ان کا حال یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے تو قیام نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ قیام کرنے سے آپ کو ناگواری ہوتی ہے۔ حدیث شریف کے الفاظ یہ ہیں:

عَنْ اَنَسٍ لَمْ یَکُنْ شَخْصٌ اَحَبَّ اِلَیْھِم مِّنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صلّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَکَانُوْا اِذَا رَأَوْہُ لَمْ یَقُوْمُوْا لِمَا یَعْلَمُوْنَ مِنْ کَرَاھِیَّتِہٖ لِذٰلِكَ

(رواہ التّرمذی وقال ھٰذا حدیث حسن صحیح)

صحابہ کرام کو آپ کی ناگواری کا علم اس طرح ہوا کہ ایک دفعہ صحابہ بیٹھے ہوئے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حجرۂ مبارکہ سے نکل کر لاٹھی پر سہارا لیتے ہوئے باہر تشریف لائے۔ آپ کو دیکھتے ہی جذبۂ محبت میں سب کھڑے ہو گئے۔ اس پر آپ نے قیام سے منع فرمایا کہ یہ قیامِ تعظیمی تو عجمیوں کا طریقہ ہے تم اس کو اختیار مت کرو۔ حدیث شریف کے الفاظ یہ ہیں:

عَنْ اَبِی اُمَامَۃَ قَالَ خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مُتَّکِئًا عَلٰی عَصًا فَقُمْنَالَہٗ فَقَالَ لَا تَقُوْمُوْا لِیْ کَمَا تَقُوْمُ الْاَعَاجِمُ یُعَظِّمُ بَعْضُھُمْ بَعْضًا.

(رواہ ابوداؤد)

ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے کہ جو شخص یہ پسند کرے کہ لوگ اس کے لئے قیام کریں وہ

جہنم میں اپنا ٹھکانہ ڈھونڈ لے۔

حدیث شریف کے الفاظ یہ ہیں۔

عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَرَّهٗ اَنْ يَّتَمَثَّلَ لَهُ الرِّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ. (رواه الترّمذی وأبوداود)

قیام سے متعلق یہ تینوں حدیثیں مشکوٰۃ شریف (ص۴۰۳) میں ہیں۔ یہ ساری بحث قیامِ مروجہ کے بارے میں ہے، اندازہ فرمایا جائے کہ جس چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مجلس پاک میں گوارہ نہیں فرمایا، کیا وفات کے بعد آپ حضرات کی مجالس میں اس مزعومہ تشریف آوری پر اسے گوارا فرماتے؟

لیکن اگر ایسی کوئی روایت ہوتی تو وہ بہر حال سر آنکھوں پر رکھی جاتی مگر جب ہے ہی نہیں تو فرضیات اور قیاسات، اور وہ بھی نامناسب اور مکروہ قیاسات پر آخر اس کی اجازت دینے کا اور وہ بھی بطور عقیدہ کے کسی کو کیا حق ہے؟

سوال نمبر چار کا جواب

حضرت اقدس حکیم الامت مولانا تھانوی قدس سرہ العزیز سے کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ (زید) کہتا ہے کہ علم غیب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) بالذات، اس معنی کر عالم الغیب خدا کے سوا کوئی نہیں۔

(۲) بواسطہ، اس معنی کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب تھے۔

زید کا یہ عقیدہ اور استدلال کیسا ہے؟

زید کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح وحی کا آنا، میدانِ حشر میں شفاعت کرنا، حوض کوثر پر پانی پلانا وغیرہ، حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالاتِ نبوت میں سے ہے کیا اسی طرح عالم الغیب ہونا بھی کمالاتِ نبوت میں سے ہے؟

اس کا جواب حضرت مولانا تھانویؒ نے دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کتبِ شریعت میں

''عالم الغیب'' بولا جاتا ہے تو اس سے مراد عالم الغیب بلا واسطہ ہی ہوتا ہے اور زید کے نزدیک بھی ''عالم الغیب'' بلا واسطہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے، لہٰذا حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اگر لفظ ''عالم الغیب'' بولا جائے گا تو زید کی نیت کا تو کسی کو علم نہیں ہوگا، دیکھنے والے اور سننے والے اور پڑھنے والے یہی سمجھیں گے کہ اس سے مراد ''عالم الغیب'' بلا واسطہ ہے، تو جو لفظ اور صفت اللہ کے لئے مخصوص ہے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ماننے سے شرک کا شبہ ہوگا لہٰذا یہ لفظ نہیں بولنا چاہئے۔

اس کے بعد مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زید جو عالم الغیب کہتا ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ اور حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا علم برابر مانتا ہے کہ جس طرح کوئی ذرہ اللہ تعالیٰ سے مخفی نہیں وہ ہر وقت ہر جگہ حاضر و ناظر ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حال ہے (فرق صرف بواسطہ اور بلا واسطہ کا ہے)، تب تو زید کا ایسا کہنا قرآن کریم کے بھی خلاف ہے، حدیث شریف کے بھی مخالف ہے اور واقعات کے بھی خلاف ہے۔

وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَايَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ.

ترجمہ: اور اسی (اللہ ہی) کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں، اللہ کے سوا اُنہیں کوئی نہیں جانتا۔

قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ.

ترجمہ: آپ فرما دیجئے کہ زمین اور آسمان میں رہنے والوں میں سے کوئی خدا کے سوا غیب نہیں جانتا۔

بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صاف امر ہے کہ:

اعلان فرما دیجئے کہ مجھے علم غیب نہیں۔

قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَلَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ.

بیر معونہ، تابیر نخل وغیرہ واقعاتِ حدیثی سے بھی صاف ثابت ہے کہ کتنی ہی چیزوں کا علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخفی رہا ہے۔ واقعہ ''اِفک'' میں کتنی پریشانی اٹھانی پڑی، جب اللہ تعالیٰ نے وحی نازل کی تب ہی بات صاف ہو کر پریشانی دفع ہوئی۔ حدیث شریف میں موجود ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں حوضِ کوثر پر ہوں گا میری امت کے کچھ لوگ آئیں گے میں ان کو دیکھ کر پہچان لوں گا، پھر

وہ میری نظر سے اوجھل ہو جائیں گے یعنی بجائے حوضِ کوثر پر لانے کے ان کو جہنم کی طرف لیجائیں گے، میں کہوں گا کہ یہ تو میرے آدمی ہیں، وہاں سے جواب ملے گا کہ آپ کو علم نہیں کہ آپ کے بعد انہوں نے کیا کیا بدعات ایجاد کیں؟ اس پر آپ ارشاد فرمائیں گے کہ ان کو جہنم ہی میں دھکیل دو۔

(حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ) یہ خرابی تو اس وقت ہے کہ زید ''عالم الغیب'' سے یہ مراد لے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پورا پورا علم غیب تھا، اور اگر زید کی نیت یہ ہے کہ علم غیب پورا پورا نہیں تھا یعنی بعض چیزوں کا علم تھا بعض کا نہیں تھا، اس بناء پر ''عالم الغیب'' کہتا ہے تو یہ مراد لے کر بھی ''عالم الغیب'' کہنا جائز نہیں۔ اس واسطے کہ بعض چیزوں کا علم ہونا بعض کا نہ ہونا یہ کمالاتِ نبوت میں سے نہیں، کیونکہ ہر ایک کو کسی نہ کسی ایسی چیز کا علم ہوتا ہے جس کا دوسرے کو علم نہیں ہوتا۔ پس دوسرے کے اعتبار سے وہ علم غیب ہے۔ زید، عمرو، بکر بلکہ مومن، کافر، بلکہ جانوروں کو بھی کسی ایسی چیز کا علم ہوتا ہے جو دوسرے کو نہیں، بعض جوگی کشف کے ذریعہ کوئی بات معلوم کر لیتے ہیں جو دوسروں کو معلوم نہیں ہوتی۔

ہدہد کا واقعہ قرآن کریم میں مذکور ہے کہ اس نے آکر بلقیس کی سلطنت اور تخت کی خبر حضرت سلیمان علیہ السلام کو دی جو ان کے اعتبار سے غیب کی خبر تھی اور ان کے علم میں نہ تھی۔

ڈاک خانے کی اصطلاحات کا جس قدر علم پوسٹ مین اور ڈاک خانے کے ملازمین کو حاصل ہوتا ہے وہ ایک بڑے سے بڑے بیرسٹر کو نہیں ہوتا، تو کیا زید ان سب کو بھی اس جزئی علم غیب کی وجہ سے ''عالم الغیب'' کہے گا؟ ایسا علم کمالاتِ نبوت میں سے نہیں جس علم کے لئے ایمان بھی شرط نہ ہو بلکہ کافر کو بھی حاصل ہوسکتا ہے اور جس کے لئے انسانیت بھی شرط نہ ہو بلکہ جانوروں کو بھی حاصل ہوسکتا ہو، جیسا کہ قرآن کریم شاہد ہے، وہ کمالاتِ نبوت میں سے کیسے ہوسکتا ہے؟ اور نہ ہی اس کو افضلیت اور مقبولیت کا معیار قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ خود ''اعلیٰ حضرت'' مولانا احمد رضا خان صاحب نے بھی اپنے ملفوظ حصہ چہارم (ص ۱۰، ۱۱) میں تحریر فرمایا ہے کہ وہ صفت جو غیر انسان کیلئے ہوسکتی ہے انسان کے لئے کمال نہیں، جو غیر مسلم کے لئے ہوسکتی ہے وہ مسلم کے لئے کمال نہیں۔

کم سے کم اسی ملفوظ کی روشنی میں غور کیا جائے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام منصبِ نبوت پر فائز

ہیں ان کے سامنے ہدہد کی کوئی حیثیت ہی نہیں، وہ بیچارہ علمی کمالاتِ نبوت میں سے کسی کمال کا تو کیا مقابلہ کرسکتا، انسانیت میں بھی سامنے نہیں آسکتا، حالانکہ اسے ایک ایسے جزئیہ کا علم ہوگیا جو سلیمان علیہ السلام کو اسی کے بتانے سے ہوا۔

لہٰذا زید کا بعض علم غیب مراد لے کر سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم الغیب کہنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں زید حضرت فخر دو عالم سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایسی چیز ثابت کرتا ہے جو درحقیقت کمالاتِ نبوت میں سے نہیں، بلکہ اس کے لئے ایمان یا انسانیت بھی شرط نہیں، تو کیا اس صورت میں زید اپنے اس عقیدۂ ''علم غیب'' کی وجہ سے حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا مرتکب ہوگا، درحالیکہ وہ اپنے ذہن میں اسے مدح ومنقبت خیال کئے ہوئے ہے۔

پس ایک صورت میں (علم غیب کلی مان کر) تو اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا تعالیٰ وحدہٗ لاشریک لہٗ کے برابر قرار دیدیا جو شرک ہے، اور دوسری صورت میں وہ (علم غیب جزئی مان کر) حضرت فخر کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح وثنا نہیں، بلکہ تنقیص وتوہین کررہا ہے۔ لہٰذا زید کو ایسے عقیدے اور قول سے توبہ لازم ہے۔

علاوہ ازیں اگر زید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بایں معنی عالم الغیب کہے اور تاویل کرے کہ اس سے مراد عالم الغیب بالواسطہ ہے، لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ کے ساتھ شریک نہ ہوئے، تو اس لحاظ سے اللہ تعالیٰ سے علم غیب بالواسطہ کی نفی بھی صحیح ہوجائے گی اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بالواسطہ عالم الغیب نہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بالواسطہ عالم الغیب ہیں، تو یہ تاویل بھی رکیک تاویل ہوگی جس سے بات کی غلطی نہیں چھپائی جاسکتی، اور نہ ایسی غلط بات کہنے کی کسی کو اجازت دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں (قطع نظر اصولی غلط کاری کے) دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی جس صفتِ الوہیت کو چاہا کسی تاویل اور واسطہ بلاواسطہ کے فرق سے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت کردیا، اللہ تعالیٰ سے بالواسطہ کی نفی کردی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہی صفت بالواسطہ ثابت کردی۔

یہ حاصل ہے حضرت مولانا تھانوی کے جواب کا، اس میں حضرت مولانا نے کہیں بھی اپنا خود کا

یہ عقیدہ بیان نہیں فرمایا کہ غیب کی باتوں کا جیسا علم حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے ایسا تو ہر بچہ اور ہر پاگل بلکہ ہر جانور اور ہر چار پائے کو حاصل ہے، بلکہ یہ جو کچھ لازم آیا زید کے عقیدہ پر لازم آیا ہے کہ وہ عالم الغیب مانتا ہے نہ کہ حضرت تھانویؒ کے عقیدہ پر۔ چنانچہ حضرت تھانویؒ ان تشبیہات کے بارہ میں اپنے رسالہ ''بسط البنان'' (ص۱۰،۱۱) پر فرماتے ہیں:

''میں نے یہ خبیث مضمون کسی کتاب میں نہیں لکھا اور لکھنا تو درکنار میرے قلب میں بھی اس مضمون کا کبھی خطرہ نہیں گذرا، میری کسی عبارت سے یہ مضمون لازم بھی نہیں آتا۔ جو شخص ایسا اعتقاد رکھے یا بلا اعتقاد صراحۃً یا اشارۃً یہ بات کہے میں اس شخص کو خارج از اسلام سمجھتا ہوں کہ وہ تکذیب کرتا ہے نصوصِ قطعیہ کی، اور تنقیص کرتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی۔''

پھر حفظ الایمان (ص۹) میں یہ عبارت بھی موجود ہے کہ:

''نبوت کے لئے جو علوم لازمی وضروری ہیں وہ آپؐ کو بتمامہا حاصل ہو گئے تھے۔''

اپنی اس عبارت کے پیش نظر حضرت تھانویؒ نے اعلیٰ حضرت بریلوی کے اعتراض واتہام کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ ''حفظ الایمان'' کی شرح ''بسط البنان'' (ص۱۲) میں اس عبارت کو نقل کر کے فرمایا ہے:

''انصاف شرط ہے۔ جو شخص آپؐ کو جمیع علومِ عالیہ شریفہ متعلقہ نبوت کا جامع کہہ رہا ہے کیا وہ (نعوذ باللہ) زید، عمرو، صبی ومجنون وحیوانات کے علم کو مماثل آپؐ کے علم کے بتلادے گا؟ کیا زید، عمرو، وغیرہ کو یہ علوم حاصل ہیں؟ یہ علوم تو آپ کے مثل دوسرے انبیاء وملائکہ علیہم السلام کو بھی حاصل نہیں۔''

اس تقریر سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ عبارتِ مذکورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے مشابہ (معاذ اللہ) زید، عمرو، بکر وغیرہ کے علم کو کو کہا کب گیا ہے؟ کہ اپنے مفروضات سے ان پر بوچھار کی جائے۔ پھر آگے کی سطروں میں تحریر فرمایا ہے:

''اس شق پر جو محذور لازم کیا گیا ہے اس میں غور کرنے سے تو معلوم ہو سکتا ہے کہ مشابہت کی نفی کی گئی ہے چنانچہ بعض مطلق علومِ غیبیہ کے مراد لینے پر تو یہ خرابی بتلائی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا تخصیص ہے؟''......الخ۔ یعنی اس صورت میں آپ کی تخصیص نہ رہے گی، بلکہ زید، عمرو، بکر وغیرہ بھی اس صفت میں آپ کے شریک ہو جائیں گے، حالانکہ آپ کی صفاتِ خاصہ کمالیہ میں آپ کا کوئی شریک ومشابہ نہیں، اسلئے یہ شق باطل ہوئی۔......الخ''

اخیر میں حضرت تھانویؒ نے ان کلمات پر اپنی کتاب کو ختم فرمادیا ہے:

''میرا اور میرے سب بزرگوں کا عقیدہ ہمیشہ سے آپؐ کے افضل المخلوقات فی جمیع الکمالات العلمية والعملية ہونے کے باب میں یہ ہے۔　ع　بعداز خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔

حضرت مولانا تھانویؒ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ اعلیٰ حضرت بریلوی نے آپ کی عبارت کا ایسا مطلب گھڑا ہے جو نہ آپ کا مقصود ہے نہ آپ کا عقیدہ، نہ واقع میں صحیح ہے بلکہ وہ غلط اور کفر ہے اور مخلوقِ خدا کو وہ مطلب بتا کر اعلیٰ حضرت اور ان کی ذریات نے لوگوں کو گمراہ کیا اور فتنہ برپا کر رکھا ہے۔ اگر آپ اس کے الفاظ اس طرح بدل دیں جس سے مطلب اصلی تو اپنی جگہ پر وہی رہے کیونکہ وہ بالکل صحیح ہے، البتہ اس سے غلط مطلب نکالنے اور گمراہ کرنے کا موقع ہی ختم ہو جائے تو بہتر ہے۔

حضرت مولاناؒ نے ارشاد فرمایا:

''جزاکم اللّٰہ تعالیٰ بہت ہی اچھی رائے ہے۔ کیونکہ اس کے قبل کوئی واقعی بناء ظاہر نہیں کی گئی تھی اس لئے ترمیم کو دلالت علی خلاف المقصود کے اقرار کیلئے مستلزم سمجھا اور اقرار بالکفر کفر ہے اس لئے ترمیم کو ضروری تو کیا جائز بھی نہیں سمجھا۔ اب سوال ہذا میں جو بناء بیان کی گئی ہے ایک امر واقعی ہے، لہٰذا قبولاً للمشورہ اس کو لفظ ''اگر'' کے بعد سے ''عالم الغیب کہا جائے'' تک اس طرح بدلتا ہوں۔ اب حفظ الایمان کی اس عبارت کو جو کہ اس سوال کے بالکل شروع ہی میں مذکور ہے اس طرح پڑھا جاوے:

''اگر بعض علوم غیبیہ مراد ہیں تو اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا تخصیص ہے، مطلق بعض علومِ غیبیہ تو غیر انبیاء علیہم السلام کو بھی حاصل ہیں، تو چاہئے کہ سب کو عالم الغیب کہا جائے ...... الخ۔ اور ایسی عبارت بعینہٖ شرح مواقف کے موقفِ سادس مرصد اول مقصد اول میں فلاسفہ کے جواب میں ہے:

والبعض أی الاطلاع علی البعض لایختص بہ أی بالنبیؐ.

اور اسی کے مثل ''مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار'' للبیضاوی میں ہے:

وان أراد وابہ الاطلاع علٰی بعضھا فلایکون خاصة النبیؐ اذ مامن أحد الا ویجوز أن یطلع علٰی بعض الغائبات...... الخ

الغرض جب مصنفؒ نے ۱۳۴۲ھ میں عبارت میں توضیح کر کے جڑ ہی کاٹ دی تو پھر اس پرانی عبارت کو کہ اس میں بھی عقلاء کے لئے ان تحریفات کی گنجائش نہ تھی مخلوق کے سامنے پیش

کر کے مصنّفین سے نفرتیں دلاتے رہنا نہ مصنف کی تبری وتحاشی کو دیکھنا نہ جوابات دیکھنا نہ توضیح کردہ عبارت کو دیکھنا، آخر دیانت کا کونسا عمل ہے جسے شب وروز کا مشغلہ بنا کر رکھا جائے۔

شاہ اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت کی توضیح

سوال: حضرت مولانا اسماعیل صاحب شہید دہلویؒ کی کتاب مسمّٰی بہ ''صراطِ مستقیم'' موجود ہے۔ اس کی بھی ایک عبارت نے ذہن کو خلجان میں ڈال دیا ہے۔ ذہن میں ایک قسم کا تذبذب پیدا ہو گیا ہے کہ واقعی بریلوی لوگ جو کہا کرتے ہیں وہ سچ ہے یا غلط، اب میں پریشان ہوں کہ کیا کروں۔ عبارت ''صراطِ مستقیم'' کی یہ ہے:

''صرفِ ہمت بسوئے شیخ وامثالِ آں از معظمین گو کہ جناب رسالت مآب باشند، بچندیں مرتبہ بدتر از استغراق درصورت گاؤ خر خود است کہ خیال آں بتعظیم وجلال بسویدائے دل انسان می چسپد بخلاف گاؤ خر۔'' (صراطِ مستقیم مطبوعہ مجتبائی، ص ۹۵)۔

یعنی ہمہ تن متوجہ ہو جانا پیر ومرشد یا ان کے مثل بزرگوں کی طرف گو کہ حضرت رسالت مآب ہوں، اپنے گائے اور گدھے کے خیال میں ڈوب جانے سے بھی بدتر ہے، کیونکہ ان کا خیال انسان کے دل میں تعظیم اور بزرگی کے ساتھ آتا ہے بخلاف گائے اور گدھے کے خیال کے۔

نوٹ: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال نماز میں آنا بدتر ہوا گائے اور گدھے کے خیال کے آنے سے، تو کیا نماز میں تشہد پڑھا جائے یا نہیں؟ جب کہ تشہد میں ''**السّلام علیك أيّها النّبيّ**'' موجود ہے، اس موقع پر کیا کیا جائے؟ تشہد پڑھا جائے اور ''**السّلام علیك أيّها النّبيّ**'' الگ کر دیا جائے یا کیا کیا جائے؟ کیونکہ جب تشہد پڑھا جائے گا تو تعظیم کا خیال فوراً ذہن میں آئے گا جیسا کہ احیاء العلوم (ج ۱ ص ۱۰۷) میں حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا کہ پہلے اپنے دل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر کرو اور آپ کی شخصیت گرامی کا تصور باندھ کر کہو ''**السّلام علیك أيّها النّبيّ**'' کس قدر تضاد ہے۔ امید کہ ہماری دماغی الجھن دور فرمائیں گے۔

جواب: جو کتاب جس فن کی ہوگی اس میں مجموعی طور پر اسی فن کے اصطلاحی الفاظ ہوں

گے اور انکے وہی معنی لئے جائیں گے جو اس فن میں اس لفظ کے ہونگے۔ان الفاظ کو لغوی معنی یا کسی دوسرے فن کے اصطلاحی معنی میں سمجھنے سے مفہوم خبط ہو جائے گا۔مثلاً فن نحو میں لفظ ''موضوع'' کا ترجمہ ''معنی دار لفظ'' ہے جو مقابلے میں ''مہمل'' (بے معنی لفظ) کے ہے۔ اب اگر اس لفظ ''موضوع'' کو منطق کی کتاب میں کوئی شخص دیکھے کہ زَیْدٌ قَائِمٌ میں زید موضوع ہے اور قائم محمول ہے،اور اس کا مطلب سمجھنے لگے معنی دار لفظ تو وہ پریشان ہوگا،اسی طرح یہ لفظ فلسفہ میں مستعمل ہو مثلاً ''جدار موضوع ہے بیاض کیلئے'' تو وہاں بھی اسکا مطلب اگر معنی دار لفظ کا لیا جائے گا تو سارا مطلب خبط ہو جائے گا۔اسی طرح اگر فن حدیث میں لفظ موضوع آئے کہ مثلاً ''فلاں حدیث موضوع ہے'' تو اس کا مطلب اگر معنی دار لفظ لیا جائے گا تو معنی غلط ہی نہیں ہوں گے بلکہ مضحکہ انگیز بن جائیں گے۔

بطور تمہید یہ مقدمہ ذہن نشیں رکھئے،اور اس کی روشنی میں سمجھئے کہ صراطِ مستقیم''فن تصوف'' کی کتاب ہے جس میں تزکیۂ باطن اور اصلاحِ نفس کے طریق بیان کئے گئے ہیں،جس شخص پر خیالات و وساوس کا ہجوم رہتا ہے اور وہ ان کو دور کرنے سے عاجز آجاتا ہے تو صوفیائے کرام قدس اللہ اسرارہم نے اس کے لئے ایک علاج تجویز فرمایا ہے اور وہ یہ کہ یہ شخص اپنے دل میں کسی ایک چیز کا تصور اس طرح جمائے کہ دوسری کسی شئے کی اس میں گنجائش نہ رہے۔جیسے قد آدم آئینہ بازار میں کسی دوکان پر لگا ہو،اس میں ہر گذرنے والے کا عکس آتا ہو کبھی آدمی،کبھی گھوڑا،کبھی موٹر،غرض جو چیز بھی سڑک پر گذرے اس کا عکس آتا ہو،اور مالکِ آئینہ یہ چاہے کہ مختلف چیزوں کا عکس اس میں نہ آئے تو اس کی صورت یہ ہے کہ سڑک کی جانب اس آئینہ کے رخ پر ایک موٹا کپڑا ڈال دیا جائے جو اس کو پوری طرح گھیر لے کہ کسی دوسری چیز کے عکس کی اس میں گنجائش اور جگہ ہی باقی نہ رہے۔

ٹھیک اسی طرح جب دل میں کسی ایک چیز کا تصور پوری طرح جما لیا جائے کہ دوسری شئے کے تصور اور خیال کی جگہ ہی نہ رہے تو قدرتی طور پر خیالات و وساوس کا سلسلہ بالکل ختم ہو جائیگا۔اس کو صوفیاء کی اصطلاح میں ''صرفِ ہمت'' کہتے ہیں۔حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہیدؒ اپنے شیخ طریقت حضرت مولانا سید احمد صاحب بریلویؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں یہ صرفِ ہمت حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پھر کسی دوسری چیز کی گنجائش طبعاً باقی

نہیں رہ سکتی، حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کا دھیان بھی نہیں آسکے گا کیونکہ ''صرفِ ہمت'' کا مطلب ہی یہ ہے کہ جس چیز کیلئے ''صرفِ ہمت'' کیا جارہا ہے وہی چیز پورے قلب کو گھیر لے گی، حتی کہ اگر آپ نماز میں اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کہیں گے تو یہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوگا۔ رکوع، سجدہ، قعدہ، حتی کہ اذکار ''سبحان ربّی العظیم''سبحان ربّی الأعلیٰ'' وغیرہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیلئے ہوجائیں گے۔ خلاصہ یہ کہ پوری نماز سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوجائیگی، اللہ تعالیٰ کیلئے نہیں رہے گی۔ ورنہ وہ ''صرفِ ہمت'' نہ ہوگا حالانکہ نماز عبادت ہے جو اللہ ہی کیلئے مخصوص ہے، اور جب رکوع، سجدہ اور ذکر وغیرہ سب ہی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوگئے، جو صرفِ ہمت کے معنی ہیں اور اس صرفِ ہمت کی وجہ سے اللہ کیلئے نہ رہے، تو ظاہر ہے کہ اس بندہ کی یہ نماز مشرکانہ عبادت ہوجائے گی۔

دوسرے یہ کہ عبادت کے واسطے انتہائی محبت اور انتہائی عظمت وجلالت کا قلب میں ہونا ضروری ہے، اور سب جانتے ہیں کہ ذاتِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسلمانوں کو ایسا ہی تعلق ہے کہ تصورِ مبارک آپ کی انتہائی عظمت وجلالت کے ساتھ قلب میں آتا ہے، اس تعلق کے ساتھ جب یہ ''صرفِ ہمت'' بسوئے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا تو ظاہر ہے کہ عظمتِ نبوی تو قلب میں پہلے ہی سے تھی ''صرفِ ہمت'' کی وجہ سے آپؐ کے سوا ہر ایک کا دھیان قلب سے خارج ہوگیا تو قدرتاً ''صرفِ ہمت'' کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف دھیان باقی رہ ہی نہیں سکتا، اس صورت میں یہ پوری عبادت صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوگئی۔

پس جو نماز صرف اللہ تعالیٰ اور اس کے قرب کے لئے تھی اور اسی لئے ''معراج المومنین'' تھی، اس ''صرفِ ہمت'' کی وجہ سے وہ شرک ہوکر ''بُعد عن الحقّ'' کا موجب اور موجبِ نار ہوکر رہ گئی۔ اور اگر بالفرض آدمی کو نماز میں اپنے کھیت، گھوڑے، گدھے، گائے وغیرہ کا خیال آجائے اور وہ اس خیال میں مستغرق بھی ہوجائے تو چونکہ اسے ان چیزوں کے ساتھ عظمت وجلالت کا تعلق نہیں ہوتا، اس لئے یہاں یہ احتمال ہی نہیں کہ ان اشیاء کے خیال کی وجہ سے یہ نماز ان اشیاء کے لئے ہوجائے گی، اور جب کہ انسان ان اشیاء کے تصور سے خود شرمندہ ہوتا ہے کہ افسوس نماز جیسی عبادت میں بھی مجھے ان حقیر وخسیس اشیاء کا خیال آگیا جس سے میری نماز کی حیثیت ہی جاتی رہی ہے تو یہ

شرمندگی موضوع صلوٰۃ کے منافی نہیں، بلکہ ''نفی غیر اللہ'' کیلئے معین ہوگی۔اس لئے ان اشیاء کے تصور سے نماز میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں پڑے گا کہ اس تصور کی حقیقت وسوسے سے زائد نہیں۔ یہ حاصل ہے ''صراطِ مستقیم'' کی عبارت کا۔

پس مولانا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ''صرفِ ہمت'' سے روک رہے ہیں نہ کہ خیال وتصور سے۔پس کہاں ''صرفِ ہمت'' اور کہاں خیال وتصور! اس لئے مولانا شہیدؒ کی طرف یہ منسوب کرنا کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال مبارک قلب میں آنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال نماز میں آنا ''معاذ اللہ'' ان حقیر وذلیل چیزوں کے خیال آجانے سے بدر جہابرا ہے، یہ مولاناؒ پر افتراء ہے یا انتہائی غلط فہمی پر مبنی ہے، جو تصوف کی اس اصطلاح ''صرفِ ہمت'' کے نہ سمجھنے کی بناء پر ہوئی ہے۔

مولاناؒ کی ذات تو بہت اونچی ذات ہے یہ نظریہ تو کسی ادنیٰ درجہ کے مسلمان بلکہ کسی شریف الطبع غیر مسلم کا بھی نہیں ہوسکتا، ورنہ اتنی بات تو سب ہی جانتے ہیں کہ نماز کو تو سمجھ کر پڑھنے کا حکم ہے جس نماز میں ایک نمازی **مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ** پڑھے گا تو لامحالہ خیال مبارک آئے گا، جب وہ **وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ** پڑھے گا تو لامحالہ خیال مبارک آئے گا، تشہد میں **السلام عليك أيها النبي** کہے گا اور پھر درود شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک لے گا تو ان میں سے ہر موقع پر خیال مبارک ضرور آئے گا، اور آ آ کر ایمان کو تازہ کرتا رہے گا۔اس لئے نام پاک پر خیالِ پاک کا روکنا تو فطرت کے خلاف ہے جس کی جرأت کوئی غبی آدمی بھی نہیں کرسکتا، چہ جائے کہ کوئی عالم اور علماء میں بھی مولانا شہیدؒ جیسا ذکی وجامع عالم اور عارف باللہ مبصر، اس لئے یہ دعویٰ کرنا کہ مولانا نے نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خیال کو منع کردیا ہے، یا خیالِ مبارک آنے پر نماز کے فساد کا حکم لگایا ہے، یا خیالِ سرکار کو ''معاذ اللہ'' جانوروں کے خیال سے بدتر کہا ہے، محض افتراء ہے۔نہ مولاناؒ نے خیالِ نبویؐ سے منع کیا نہ اس کو مفسدِ نماز کہا، بلکہ ''صرفِ ہمت'' کو منع کیا ہے جس کی تشریح ابھی بیان کی جاچکی ہے۔

کس قدر جسارت کی بات ہے کہ کسی کے بھی کلام کو اور خصوصاً اہل علم وفضل اور اہل اللہ کے

کلام کو لفظاً یا معناً بگاڑ کر عوام کو ان کے خلاف نفرت دلائی جائے اور بدظن بنا کر مشتعل کیا جائے۔
اُنہیں یہ حدیث پیش نظر رکھنی چاہئے کہ:

مَنْ عَادیٰ لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ اٰذَنْتُہٗ بِالْحَرْبِ.

ترجمہ: جو شخص میرے کسی ولی سے عداوت کرتا ہے میری طرف سے اس کو اعلانِ جنگ ہے۔

حق تعالیٰ ہدایت دے اور صراطِ مستقیم پر چلائے آمین۔

موجبِ حیرت یہ ہے کہ ان علماءِ حق نے اپنی عبارتوں سے اپنی مراد بار بار واضح کر دی اور کسی نجی گفتگو یا شخصی مراسلت اور خط و کتابت سے نہیں بلکہ مطبوعہ کتابوں اور رسالوں سے اور بصورت اعلان و اشتہار اسے منظر عام پر بھی لاتے رہے، ساتھ ہی یہ بھی کھول دیا کہ جو غلط مطلب ان کی عبارتوں سے لیا جا رہا ہے وہ کبھی ان کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں آیا، نہ وہ ان کا عقیدہ ہے نہ ان کے بڑوں کا ہے، بلکہ بعض اکابرؒ نے عنوان بھی تبدیل کر دیا کہ ایہامِ توہین یا تحریفِ مضمون کا شائبہ بھی باقی نہ رہے پھر بھی ان کی عبارتوں کو توڑ موڑ کر ان میں اپنا مطلب ڈالنا اور ڈالتے رہنا اور اس پر مبنی کر کے بار بار تکفیروں کی تجدید کرتے رہنا آخر کس طرح سنجیدہ قلوب میں جگہ پائے ہوئے ہے، دیانت کا تقاضا تو یہ تھا کہ مراد واضح ہو جانے پر کھلا اعلان کیا جاتا کہ جہاں تک ان عبارتوں کا تعلق ہے مراد اور منشاء واضح ہو جانے کے بعد ہمیں مراد پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہا، اس لئے ہم تکفیر سے رجوع کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ عنوان کے بارہ میں یہ کہا جا سکتا تھا کہ اس مراد کیلئے یہ عنوان ہمارے نزدیک غلط اختیار کیا گیا ہے۔

سو جن حضرات نے عنوان بھی بدل دیا ان کے بارہ میں تو صاف دلی سے کہا جاتا کہ ان کے بارہ میں کوئی خلجان نہیں رہا، اس لئے اس مسئلہ کی حد تک اختلاف ختم ہو گیا۔

حیرت پر حیرت یہ ہے کہ ان بزرگوں نے اپنی جو مراد واضح فرمائی وہ بریلوی حضرات ہی کے عقیدہ کے مطابق تھی، اس اتفاقِ مقصد کو تو کم سے کم سراہا جاتا اور کسی خلش کی بناء پر اس اظہارِ اطمینان کی گنجائش نہ تھی تو کم سے کم سکوت ہی اختیار کیا جاتا اور سوچا جاتا کہ جو بات ان حضرات نے ایضاحِ مراد کرتے ہوئے کہی ہے، وہی جب کہ ہمارا بھی عقیدہ ہے تو ہم کم سے کم خود اپنے عقیدہ کے خلاف

زبان کیسے کھولیں؟ یا پھر اس اعلان کا ہلکے سے ہلکا درجہ اور وسعتِ صدر کا ایک اچھا مقام یہ تھا کہ ہمارا اور مسائل میں حضراتِ دیوبند سے اختلاف قائم ہے مگر ان عبارتوں کی مراد کے بارے میں اب کوئی اشکال نہیں رہا جبکہ ان کی مراد وہی واضح ہوئی جو خود ہمارا بھی عقیدہ ہے، یا اس عقیدہ سے قریب تر ہے کہ یہ خود انھیں کے مسلک کی تائید ہوتی، لیکن نہ تو بیانِ مراد کو وقعت دی گئی، جبکہ متکلم کے کسی بھی کلام کا مطلب عقلاً ونقلاً وہی لیا جاتا ہے جس کی متکلم خود صراحت کرے، نہ توافقِ مسلک ہی کی کوئی قدر کی گئی جس میں خود ان کی بھی تقویت تھی اور نہ ہی اس وحدتِ مقصد سے وحدتِ ملت ہی کو کوئی اہمیت دی گئی جبکہ اسلافِ ملت اور اتحادِ ذات البین کے بارہ میں بکثرت شرعی تاکیدیں وارد شدہ ہیں، اور افتراق وتفرقہ کو حالقہ فرما کر اس سے ڈرایا گیا ہے۔ اسلئے اس کے سوا کوئی اور کیا سمجھے گا کہ ان حضرات کے یہاں اختلاف برائے اختلاف اور اس کی تجدید وتاسیس ہی پیشِ نظر ہے اور جان بوجھ کر ایک جماعت سے لوگوں کو بدظن بنا کر اسے بدنام اور رسوا کرنا یا آزار پہنچانا ہی مطمحِ نظر ہے۔

اس سے اگر قلوب دکھ اور درد محسوس کریں تو کر سکتے ہیں، لیکن ہم لوگ اگر یہ دکھ درد محسوس کریں تو اپنی کسی بدنامی یا رسوائی کے خیال سے نہیں، ہم چیز ہی کیا ہیں کہ اپنی کسی رسوائی یا بدنامی کا غم لے کر بیٹھیں اور خواہ مخواہ مدعی بنیں، مگر یہ خدا ساز واقعہ ہے کہ ان کی کوئی بدنامی اور رسوائی واقع بھی نہیں ہوئی اور نہ ہی انہیں کوئی آزار پہنچا، کیونکہ اس پون صدی کے عرصہ میں جب سے یہ تکفیر وتوہین کا بازار گرم ہوا، دیکھنے میں یہ آرہا ہے کہ یہ حضرات اربابِ عبارات **"لا یضرھم من خالفھم ولا من خاذلھم"** کے صحیح مصداق ثابت ہوتے رہے، اور ہوا یہ کہ انھیں کا تعلیمی سلسلہ عالمگیر ہوا اور مشرق ومغرب کے لوگوں نے ان سے کتاب وسنت کی سندیں لینے میں اپنی عزت محسوس کی۔ انھوں نے ہی تبلیغی نظام قائم کئے اور یورپ وایشیاء اور افریقہ وامریکہ تک ان کی تبلیغی صدائیں پہنچیں، جن سے ہزار ہا ہزار افراد دیندار اور تہجد گزار بنے۔ انہی سے طریقت اور بیعت وارشاد کے سلسلے ہندو بیرون ہند میں ہمہ گیر طریق پر پھیلے جن سے ہزاروں کے نفوس کی اصلاح ہوئی اور لوگ چشتیت، قادریت، سہروردیت اور نقشبندیت سے آشنا ہوئے، نہ انھوں نے کسی کو کافر بنا کر اپنا مقام پیدا کرنے کی کوشش کی اور نہ ہی کسی کی تخریب پر اپنی تعمیر کا سنگِ بنیاد رکھا۔ اس لئے بدنامی کا حرف

ان کے حق میں اپنا کوئی معنی بھی پیدا نہ کر سکا، بلکہ ہر طرف حق تعالیٰ نے انہیں اپنے فضل وکرم سے نیک نام رکھا اور اس نیک نامی کو مختلف دینی راستوں سے عالمگیر بنا دیا۔

اس لئے ان تکفیروں اور زبردستی کے اتہامات سے نہ وہ اس لئے دلگیر ہیں کہ وہ رسوا ہو گئے، نہ اس لئے کہ انھیں کوئی آزار پہنچا، بلکہ یہ رنج وقلق مسلمانوں کے تفرقہ اور شیرازہ بکھر جانے اور بہت سے مسلم عوام اور سادہ لوح افراد کے صحیح علم اور سلفِ صالحین کے مسلک سے محروم کر دیئے جانے پر ہے، جو درحقیقت پوری قوم کا ضرر ہے۔ نیز اس بناء پر ہے کہ ہر جماعت میں کچھ نہ کچھ خوبیاں بھی ہوتی ہیں اور کم وبیش مخلصین بھی ہوتے ہیں، لیکن افتراق کی نحوست سے ہر ایک کی خوبی سے دوسرا محروم ہے، ساتھ ہی اس بناء پر بھی ہے کہ بریلوی ہوں یا دیوبندی، تمام بنیادی باتوں، اقرارِ توحید، عظمتِ نبوت، عظمتِ صحابہؓ، حنفیت، طریقت، سلاسلِ طریقت، اولیاء اللہ سے انسلاک، سلسلۂ بیعت وارشاد، عقیدت ومحبت اہل اللہ وغیرہ میں اشتراک کے باوجود اس قسم کے مزعومہ بلکہ بہ تکلف آوردہ جزئیات کے ذریعہ افتراق بلکہ عناد آمیز فرقت اور بکرات ومرات اس کا احیاء وتجدید جہاں پوری قوم کا ضعف اور آزار ہے وہیں وہ اعدء اللہ اور اعداءِ دین کے لئے سببِ تضحیک واستہزاء بھی بنا ہوا ہے، جس سے پوری قوم کے وقار اور عزت پر اثر پڑ رہا ہے۔

آج عوامی مناظروں کے چیلنج تو دیئے جاتے ہیں اور دوسرے لفظوں میں عوام کو خواص پر مسلط تو کیا جا رہا ہے جس سے عوامی سطح پر فتنہ ابھرتا اور نکھرتا جا رہا ہے، اور نتیجہ میں عوام دین سے بیزار ہی ہوتے چلے جا رہے ہیں، جنہیں اہل دین کے خلاف اشتعال دلا کر اکسا دیا جاتا ہے، لیکن یہ نہیں ہوتا جو ہونا چاہئے تھا کہ قوم کی مجموعی عزت وآبرو کی خاطر چند سنجیدہ علماء ان لوگوں کو بلائیں جن پر انہیں اعتراضات ہیں اور خود انہیں سے پوچھیں کہ وہ کس حد تک ان سے الگ ہیں، اور کس حد تک شریکِ عقیدہ وعمل ہیں۔ مشترک حصے کو ''اساس'' قرار دے کر بقیہ کے لئے اگر اس میں کسی حجت کے سبب توافق نہ ہو سکے، حدود متعین کی جائیں جس سے کم سے کم منافرتِ باہمی اور تعصّبات کی آگ تو دھیمی پڑ جائے اور عوامی سطح کی اشتعال انگیزیاں کسی حد تک اعتدال پر آ جائیں اور ایک دوسرے سے قریب ہو کر کسی باحجت گفت وشنید کا راستہ پڑ جائے۔

تجربہ ہے کہ بہت سی بدظنیاں اور غلط فہمیاں جو بُعد سے پیدا ہوتی ہیں قرب سے خود بخود ختم ہوجاتی ہیں، اور وہ منافرت جاتی رہتی ہے جو افہام وتفہیم اور خیر جوئی سے ہمیشہ مانع رہی ہے۔ پھر بھی اگر اختلاف باقی رہتا ہے تو وہ حجت کا ہوتا ہے جو مضر نہیں۔

یہ چند سطریں ان مسائل کی نوعیت کے پیش نظر بے ساختہ زیر قلم آگئیں جو ممکن ہے کہ رفتارِ زمانہ کو دیکھتے ہوئے اس مضمون سے جوڑ نہ کھائیں، تاہم اس مضمون میں بسلسلہ مسائل جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا مقصد بیانِ مسلک کے ساتھ ان اکابر مرحومین کی طرف سے دفاع ہے جو بے وجہ مطعون اور متّہم کئے گئے ہیں، اور ان کی عبارتوں میں محض انہیں مجروح کرنے کیلئے ان کے خلاف مرادِ مطلب ان کے سرتھوپ دیا گیا ہے، گویا ان کی مقدس علمی وعملی زندگیوں میں حرف زنی کے لئے جب کچھ نہ مل سکا، تو ان کی چند عبارتیں سامنے رکھ لی گئی ہیں اور ان میں اپنا مفروضہ مطلب ڈال کر زبردستی ان کے سرتھوپا گیا ہے، جس سے وہ براءت کا بار بار اعلان کرچکے ہیں۔ اسلئے وہ مظلوم ہیں اور ان کی مدافعت قطع نظر اور وجوہِ خیر کے مظلوم کی حمایت اور ظلم کی مدافعت ہے۔

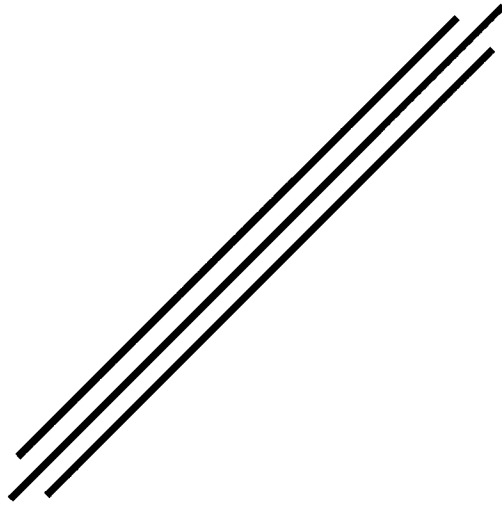
اس مضمون کے مقدمہ میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ بیانِ واقعہ اور پس منظر کے اظہار کے طور پر ہے کہ اس کے بغیر ان مسائل کے نشو ونما کی تاریخ سامنے نہیں آسکتی تھی، اور سائل کی تشفی بھی نہیں ہوسکتی تھی جس نے سوال ہی تاریخی انداز پر کیا تھا۔

مضمون کے خاتمہ میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ دلسوزی اور اظہارِ درد کے طور پر عرض کیا گیا ہے، نہ طعن وتشنیع مقصود ہے نہ الجھنا یا الجھانا، اور نہ ہی مناظرانہ بحثوں یا ''ردّ وقدح'' کا سلسلہ چھیڑنا پیش نظر ہے، بلکہ نتیجۂ بحث کے ساتھ صرف اپنے دل کی دردمندانہ آواز سنانا ہے۔ **وَاللّٰهُ عَلٰى مَا نَقُوْلُ وَكِيْلٌ**۔

اس پر بھی اگر کوئی لفظ یا عنوان حضراتِ بریلی یا ان کے بزرگوں کے خلافِ شان آگیا ہو تو میں بصدق دل اس کی معافی چاہتا ہوں، نیت میں اس قسم کا کوئی نزغہ نہیں ہے۔ **وباللہ التّوفیق**۔

محمد طیب غفرلہٗ

مہتمم دارالعلوم دیوبند (یکم ذی قعدہ ۱۳۹۰ھ)

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت کی توضیح

حضرت تھانویؒ کی ایک عبارت کی توضیح

ذیل میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کے نام حضرت مولانا تھانویؒ کی ایک عبارت کے متعلق ایک نوجوان مسلمان کا خط اور حضرت موصوف کی طرف سے اس کا جواب مندرج ہے۔ خیال ہے کہ اس حذف شدہ عبارت کے متعلق دوسرے لوگوں کو بھی اشکال ہوسکتا ہے اس لئے امید ہے کہ یہ خط اور اس کا جواب اور لوگوں کے کیلئے اطمینان بخش ہوگا۔ یہ مضمون ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کے شمارے بابت ماہ اپریل ۱۹۷۷ء سے لیا گیا ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

خط کا مضمون

مکرمی محترمی جناب مہتمم صاحب دارالعلوم دیوبند

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

میرا نام شمیم ہے اور علی گڈھ مسلم یونیورسٹی سے انجینئرنگ کی تعلیم حاصل کی ہے۔ میں یہ خط آپ کے پاس کسی بحث کے لئے نہیں لکھ رہا ہوں بلکہ میں کچھ مذہبی معلومات میں اضافہ کرنا چاہتا ہوں۔ ابھی چندروز ہوئے میری نظر سے ایک کتاب گذری جس کا نام تھا ''حفظ الایمان مع بسط البنان والعنوان'' اور مصنف کا نام لکھا ہوا تھا حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ یہ کتاب مکتبہ فیض القرآن دیوبند ہی سے شائع ہوئی ہے کتاب پڑھنے کے بعد ایک جگہ یہ لکھا ہوا تھا کہ:

''حضورؐ ہی کی کیا تخصیص ہے ایسا علم تو جانور اور پاگل وغیرہ کو بھی ہے۔''

پہلے تو یہ سوچا کہ یہ تو مولانا اشرف علی تھانوی کی لکھی ہوئی کتاب نہیں ہوسکتی، لیکن جب اور آگے بڑھا تو ان کے ایک خط سے معلوم ہوا کہ یہ انہوں نے ہی لکھا ہے اور اپنے اس خط میں انہوں نے بتایا کہ ایسا علم سے مراد علم نبوی نہیں لیا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی حضورؐ کے علم کو کسی جانور یا پاگل وغیرہ کے برابر سمجھے تو وہ اسلام سے خارج ہے۔

اب میں آپ سے چند باتیں معلوم کرنا چاہتا ہوں:

۱۔ آپ ہم کو بتائیں کہ ''ایسا علم'' سے کیا مراد تھا اور کیا ہوسکتا ہے؟

۲۔ یہ کتاب مکتبہ فیض القرآن نے ہی شائع کی ہے یا اس نام سے کسی اور نے؟

۳۔ کیا اس جملے کو اس کتاب سے نکالا جا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟

میں تیسرا سوال اس لئے لکھ رہا ہوں کہ اگر صرف اس جملے کو نکالنے سے مسلمانوں کا ایک گروہ جو اس جملے کی وجہ سے الگ ہے، مل جائے تو کتنی اچھی بات ہوگی۔

میں پوری پوری امید کرتا ہوں کہ آپ اپنا قیمتی وقت نکال کر جواب ضرور دیں گے اور میں اس کا شکر گزار بھی ہونگا۔ فقط

آپ کا خیر اندیش

ملک شمیم

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا

جواب

عزیز مکرم سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۸/دسمبر ۱۹۷۶ء موصول ہوا، اس سے دلی خوشی ہوئی کہ آپ دینی کتابوں کے مطالعہ سے شغف رکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ کے اس ذوق کو باقی رکھیں۔

اچھا ہوا کہ آپ کو جہاں کھٹک ہوئی آپ نے لکھ کر اس کے ازالہ کی کوشش کی، بہتر طریقہ یہی ہے کہ جہاں شبہات ہوں اہل علم کی طرف رجوع کیا جائے۔

آپ نے حفظ الایمان نامی کتاب کے مطالعہ کے سلسلہ میں بعض اشکالات کا حل چاہا ہے، اس سلسلہ میں پہلے یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ کوئی مستقل کتاب نہیں ہے بلکہ ایک استفتاء کا جواب ہے جو اس وقت کے سب سے بڑے ممتاز عالمِ ربانی، فقیہِ وقت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ (م ۱۳۶۲ھ) نے تحریر فرمایا ہے۔ حکیم الامت کوئی ایک ہزار چھوٹی بڑی کتابوں کے مصنف ومؤلف، لاکھوں عوام اور اہل علم مسلمانوں کے مرشد اور ہزاروں استفتاؤں کے جواب لکھنے والے

بہت بڑے عالم تھے۔ پوری زندگی آپ نے کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور علمِ کلام وتصوف کی خدمات انجام دیں، اللہ تعالیٰ نے علم وعمل کے ساتھ مزاج میں اعتدال بھی عطا فرما رکھا تھا۔

''حفظ الایمان'' کے شروع میں وہ استفتاء بھی نقل ہے جس کا حضرت نے جواب لکھا ہے، اس استفتاء میں ایک سوال عالم الغیب سے متعلق بھی ہے۔ اس کا جواب حفظ الایمان میں ''جواب سوال سوم'' کے عنوان کے تحت درج ہے۔ یہ جواب ۸؍محرم ۱۳۱۹ھ کو لکھا گیا ہے۔ اس میں وہ جملے غالباً آئے تھے جو آپ نے نقل کئے ہیں، پورا جواب اول وآخر ملا کر پڑھا جائے تو حقیقتاً قابل اعتراض نہیں ہے، کیونکہ سمجھانے کے لئے آپ نے وہ جملے لکھے تھے۔

اسی زمانہ میں کچھ مخالفوں نے غلط پروپیگنڈہ کر کے عوام کو فریب دینا چاہا، تو ایک عالم دین کے پوچھنے پر حضرت نے وضاحت فرما دی کہ ''ایسا علم'' سے مراد علمِ نبوی نہیں ہے، جیسا کہ آپنے بھی اپنے خط میں نقل کیا ہے۔ چنانچہ بسط العنوان کے نام سے وہ پورا بیان اس وقت چھپ کر شائع بھی ہو گیا ،عوام وخواص اس کے بعد مطمئن ہو گئے اور مخالفین کا پروپیگنڈہ بے جان ہو گیا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اس وضاحت وصراحت کے بعد عوام اور جاہلوں کے لئے بھی نہ کوئی شبہ باقی رہتا ہے نہ اشکال۔ ماشاء اللہ آپ بھی اہل علم ہیں، آپ نے بھی ایسا ہی محسوس کیا ہے جیسا کہ آپ کے مضمونِ خط سے ظاہر ہوتا ہے، اپنا خیال بلکہ یقین ہے کہ جو بھی منصف مزاج پورا جواب پڑھے گا اس کے ذہن میں کوئی اشکال پیدا نہیں ہوگا۔

یہاں ہمارے ملک میں ایک مخصوص طبقہ ہے جس کی سربراہی مولانا احمد رضا خاں بریلوی کے حصہ میں آئی ہے۔ اس طبقہ کو خصوصی طور پر علماءِ دیوبند سے بغض وعناد ہے۔ اس طبقہ میں چند گنے چنے مدعیانِ علم ہوئے ہیں جنہوں نے ملک کے تمام مسلمانوں پر بڑی بے دردی سے کفر کا فتویٰ لگایا اور کہنا چاہئے کہ انہوں نے کفر سازی کی مشین بلکہ کارخانہ قائم کر دیا۔ ان کا دن رات کا مشغلہ ہی اکابر واسلاف اور علماءِ دیوبند کی شان میں گالیاں بکنا، ان پر کفر کے فتوے لگانا اور اٹھتے بیٹھتے انہیں برا بھلا کہنا ہے۔ حد یہ ہے کہ اس مخصوص طبقہ کے سربراہ مولانا بریلوی کی گالیوں سے نعوذ باللہ حق تعالیٰ بھی محفوظ نہیں رہے، حالانکہ کوئی مذہب اس کی اجازت نہیں دیتا اور نہ کوئی سنجیدہ ومتین

شریف الطبع اس لب ولہجہ اور انداز کو پسند کرتا ہے۔ اس طبقہ کے کسی عالم کی تقریر میں بیٹھ جایئے اول سے آخر تک علماءِ دیو بند کی شان میں بکواس کرتے سنائی دیں گے۔

اس مخصوص طبقہ نے حضرت تھانویؒ کے اس جملہ کو غلط معنی پہنایا، اس سلسلہ میں غلط، جھوٹ اور گمراہ کن پروپیگنڈہ کیا۔ چنانچہ اسی زمانہ میں ۱۷ر صفر ۱۳۴۲ھ میں ایک خط حیدر آباد سے آیا اور پھر اس کی روشنی میں ایک تحریر حضرت والا کے سامنے پیش کی گئی کہ اس جملہ کو بدل دیا جائے، چنانچہ حکیم الامتؒ نے ۱۸ر صفر ۱۳۴۲ھ کو وہ عبارت خود اپنے قلم سے بدل دی اور آج سے ۵۵ سال پہلے وہ کام ہو چکا ہے، جس کے سلسلہ میں آپ نے اپنے اس خط میں لکھا ہے، اور حفظ الایمان نامی کتاب اسی وقت عبارت کی تبدیلی کے ساتھ چھپوادی گئی اور شائع کردی گئی۔ ہمارے یہاں کتب خانہ میں جتنے نسخے ہیں سب میں یہی بدلی ہوئی عبارت درج ہے اور وہ عبارت اس طرح ہے:

''اگر بعض علومِ غیبیہ مراد ہیں تو اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا تخصیص ہے، مطلق بعض علومِ غیبیہ تو غیر انبیاء علیہم السلام کو بھی حاصل ہیں، تو چاہئے کہ سب کو عالم الغیب کہیں۔''

پچپن سال پہلے ۱۳۴۲ھ میں یہ رسالہ تھانہ بھون کے مطبع اشرف المطابع سے چھپ کر شائع ہو چکا ہے، یہاں کتب خانہ کے کسی نسخہ میں پہلی عبارت نظر نہیں آتی جو آپ نے نقل کی ہے۔

جو لوگ وہ پہلی عبارت شائع کرتے ہیں وہ کون ہیں اور کیوں شائع کرتے ہیں؟ معلوم نہیں۔ فیض القرآن دار العلوم کا مکتبہ نہیں ہے وہ ایک شخص کا ذاتی تجارتی مکتبہ ہے اس سے رجوع کیا گیا تو اس نے بتایا کہ میرے یہاں اس کا کوئی نسخہ باقی نہیں ہے۔

جن لوگوں کا مشغلہ مسلمانوں میں اختلاف پیدا کرنا اور باہم لڑانا ہے، وہ اس پہلی عبارت کو لئے پھرتے ہیں۔ جب خود لکھنے والے نے لکھنے کے زمانہ میں ہی اس کی صراحت کے ساتھ وضاحت کردی اور مطلب بیان کردیا اور ساتھ ہی وہ عبارت بھی بدل دی، اس کے باوجود دوسروں کا اس میں کیل کانٹے نکالنا، سوائے بیجا جرأت کے اور کیا کہا جائے۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو ہدایت فرمائے اور فہمِ مستقیم عطا کرے۔

خود آپ سوچیں کہ مطلقًا عالم الغیب اللہ تعالیٰ کی ذات کے سوا کیا کوئی مخلوق یا اس کا کوئی فرد

ہوسکتا ہے؟ ہم تمام مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ رحمتِ عالم سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم آخری رسول ہیں اور خدا کے بعد بلاشبہ آپ کا ہی مرتبہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی عقیدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں ہیں، عالم الغیب صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت سے متعلق بہت ساری مغیبات کا علم عطا فرما دیا تھا، جو اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں وہ گمراہ ہیں اور ان کا عقیدہ قابلِ اصلاح ہے۔

چونکہ اس مضمون عالم الغیب پر بہت ساری کتابیں پہلے لکھی جا چکی ہیں، خود حفظ الایمان میں اختصار کے ساتھ جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بہت کافی ہے، اس لئے اس وقت پھر اس سلسلہ میں کچھ لکھنا بے موقع ہوگا۔ دعا ہے، آپ بخیر ہونگے۔ والسلام

اس میں مزید وضاحت کے لئے اتنا اور عرض کر دینا آپ کے لئے باعثِ طمانینت ہوگا کہ یہ جملہ جس سے حضرت کی تکفیر کی جا رہی ہے وہ حضرت کا دعویٰ ہی نہیں ہے، خواہ جملہ سابقہ ہو یا بعد کا ترجمہ شدہ جملہ ہو، بلکہ مخالفین کے دعویٰ پر لازم آتا ہوا جملہ ہے جو ان کا دعویٰ ہوسکتا ہے نہ کہ حضرت کا دعویٰ۔ یعنی حضرت تھانوی مخالفین سے خطاب کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ اگر علم غیب کے معنی آپ کے نزدیک یہ ہیں کہ علمِ غیب مطلقاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا تو آپ کے جملہ کے مطابق اس میں حضور پاک کی تخصیص نہیں رہتی جبکہ ایسا علم دوسروں کو بھی کم وبیش ہو جاتا ہے۔ تو یہ مدحِ نبوی کیا ہوئی؟ ظاہر ہے کہ یہ حضرت تھانویؒ کا دعویٰ نہیں بلکہ مخالفین کے دعویٰ کا نتیجہ ہے جو اس جملہ سے نکلتا ہے، اس لئے تکفیر یا طعن کا موقعہ تو جب تھا کہ خود حضرت بطور دعویٰ کے فرماتے کہ میرے نزدیک علمِ غیب میں حضور پاکؐ کی کوئی تخصیص نہیں ہے، ہر کس و ناکس کو یہ علم ہوسکتا ہے، حالانکہ وہ اس کا دعویٰ کب کر رہے ہیں، وہ تو مخالف کے دعویٰ پر لازم آنے والے معنی بیان کر رہے ہیں۔ اس لئے اس جملہ کو وجہِ تکفیر بنانے سے حضرت کی تکفیر نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کی عبارت سے یہ جملہ لازم آیا۔ پس حضرت کا دعویٰ یہ کب ہے کہ معاذ اللہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا علم اور ایک عام آدمی کا علم برابر ہے؟ یہ تو مخالفین کے جملہ پر لازم آتا ہے، اسے مخالفین نے تکفیر بازی کے لئے حضرت کا دعویٰ قرار دیا جو سراسر واقعہ کے خلاف ایک بہتان ہے۔ تمت